О помощи ближнему и воспитаніи дѣтей,

по книгѣ Іисуса сына Сирахова.

Господь Іисусъ Христосъ учитъ Своихъ послѣдователей благотворить ближнему, не надѣясь на его благодарность: «аще взаимъ даете отъ нихже чаете воспріяти, кая вамъ благодать есть? Ибо и грѣшницы взаимъ даютъ, да воспріимутъ равная» (Лк. 22, 34—36). Премудрый сынъ Сираховъ также заповѣдуетъ своимъ читателямъ помогать ближнему имуществомъ, которое онъ, какъ и Христосъ (Мѳ. 6, 19—20, Лк. 16, 9), совѣтуетъ не скрывать подъ камнемъ, откуда оно легко можетъ быть похищено, а тратить на благотвореніе ближнимъ (29, 11—16). Но ветхозавѣтный мудрецъ принимаетъ во вниманіе обычныя условія жизни средняго человѣка и ограничиваетъ кругъ благодѣтельствуемыхъ лицъ только добрыми и честными людьми, а размѣры благотворенія—тѣмъ, что̀ благотворитель можетъ дать безъ ущерба для своего состоянія. Бенъ-Сира знаетъ, что «многіе отказываютъ» въ ссудѣ ближнему «не по злобѣ, а опасаясь напрасно потерпѣть убытокъ» (ст. 10), такъ какъ часто должники отказываются платить долгъ, хотя и имѣютъ средства для уплаты; авторъ картинно изображаетъ, какъ униженно проситъ человѣкъ о ссудѣ и какъ грубо онъ потомъ относится къ ссудившему. Поэтому премудрый настойчиво совѣтуетъ—всегда вовремя, честно отдавать свой долгъ. Хотя поручительство часто разоряетъ человѣка, особенно въ тѣхъ случаяхъ, когда поручитель разсчитываетъ при этомъ на корысть и даетъ ручательство за безчестнаго человѣка, но бенъ-Сира совѣтуетъ не укло-

няться и отъ этого вида помощи ближнему, разъ онъ въ ней нуждается, и разъ благотворитель можетъ перенести возможный убытокъ безъ риска полнаго разоренія. Но все-таки, въ концѣ концовъ, мудрому человѣку лучше довольствоваться немногимъ и не нуждаться въ чужой помощи: она часто соединена бываетъ съ оскорбленіями и униженіемъ, по пословицѣ: «чужой кусокъ ротъ деретъ». «Много у тебя или мало»,—говоритъ сынъ Сираховъ, — «будь доволенъ, и не услышишь упрека отъ чужихъ людей» (ст. 26).

Не менѣе интересенъ слѣдующій отдѣлъ книги бенъ-Сира (30, 1—13), говорящій о воспитаніи дѣтей. Съ современной точки зрѣнія совѣты ветхозавѣтнаго мудреца относительно неослабной строгости къ дѣтямъ могутъ показаться излишне суровыми, недостаточно гуманными. Несомнѣнно, педагогическая наука, возникшая много времени спустя послѣ сына Сирахова, выработала нѣкоторыя болѣе дѣйствительныя мѣры воспитанія, чѣмъ тѣлесное наказаніе; но едва ли правильно и цѣлесообразно поступаютъ тѣ современные педагоги, которые вычеркиваютъ разумно примѣняемое и смягченное въ возможной степени наказаніе изъ числа воспитательныхъ мѣръ: наблюденіе надъ дѣйствительною жизнію оправдываетъ предостереженія бенъ-Сира, выраженныя въ настоящемъ отдѣлѣ.

О помощи ближнему имуществомъ (Сир. 29, 1—31).

Глава 29, 1. Оказываетъ милость, кто даетъ взаймы ближнему,
и кто поддерживаетъ его,—соблюдаетъ заповѣди.
2. Дай взаймы ближнему во время нужды его,
и самъ возврати ближнему въ *свое* время.
3. Твердо держи слово и будь вѣренъ ему,—
и во всякое время найдешь нужное для тебя.
4. Ибо есть много *такихъ*, которые ищутъ ссуды
и причиняютъ скорбь давшимъ имъ взаймы.
5. Пока онъ беретъ,—цѣлуетъ руки ближняго
и изъ-за денегъ его говоритъ смиренно;
6. а въ срокъ отдачи онъ оттягиваетъ время,
и отвѣчаетъ уныло, и жалуется на время.
7. Если онъ можетъ *отдать все*, то *ссудившій* получитъ едва половину,
и то будетъ считать какъ-бы находкой.

8. Если же нѣтъ, то *ссудившій* лишится денегъ своихъ
и понапрасну сдѣлаетъ его врагомъ себѣ:
9. онъ отплатитъ ему проклятіями и бранью,
и вмѣсто почтенія воздастъ безчестіемъ.
10. *Поэтому* многіе отказываютъ не по злобѣ,
а опасаясь напрасно потерпѣть убытокъ.
11. Однако къ смиренному будь долготерпѣливъ
и не откладывай милости *своей* къ нему;
12. ради заповѣди, поддержи бѣднаго,
и по нуждѣ его не отказывай ему.
13. Трать серебро *свое* на брата и друга,
и не скрывай его подъ камнемъ на погибель;
14. употребляй сокровище свое по заповѣдямъ Вышняго,
и оно принесетъ тебѣ больше пользы, чѣмъ золото.
15. Заключи въ кладовыхъ твоихъ милостыню,
и она избавитъ тебя отъ всякаго несчастія;
16. лучше крѣпкаго щита и тяжелаго копья
она защититъ тебя противъ врага.

* * *

17. Добрый человѣкъ поручается за ближняго,
а потерявшій стыдъ покидаетъ его.
18. Не забывай благодѣяній поручителя,
ибо онъ далъ душу свою за тебя;
19. грѣшникъ разоритъ благосостояніе поручителя,
и оставляющій Творца покинетъ своего избавителя.
20. Поручительство разорило многихъ состоятельныхъ
и потрясло ихъ, какъ волна морская;
21. оно изгнало изъ домовъ людей сильныхъ,
и они блуждали между чужими народами.
22. Грѣшникъ впадаетъ въ поручительство,
и стремящійся къ корысти впадетъ въ тяжбу;
23. поддержи ближняго по силѣ своей
и берегись, какъ бы тебѣ не пасть.

* * *

24. Главное для жизни человѣка—хлѣбъ и вода,
и одежда и домъ, прикрывающіе наготу;
25. лучше жизнь бѣдняка подъ досчатой крышей,
чѣмъ лакомыя блюда въ чужомъ *домѣ*.
26. Много у тебя или мало,—будь доволенъ,
и не услышишь упрека отъ чужихъ *людей*.

27. Плохая жизнь—*скитаться* изъ дома въ домъ,
и гдѣ ты живешь чужимъ *человѣкомъ*, *тамъ* не откроешь и рта;
28. накормишь и напоишь безъ благодарности,
да къ тому же еще услышишь оскорбительное:
29. «пойди сюда, пришлецъ, приготовь столъ,
и если есть что-нибудь у тебя, накорми меня!»
30. *или:* «уступи, пришлецъ, почетному *гостю*:
ко мнѣ пришелъ братъ, и нужно *мѣсто* въ домѣ!»
31. Тяжело это для человѣка разсудительнаго,—
какъ оскорбленіе отъ хозяина, *такъ* и упрекъ отъ заимодавца.

* * *

29-я глава содержитъ совѣты о помощи ближнему имуществомъ. Если ближній проситъ въ долгъ, дай ему, а если ты самъ взялъ, то возврати въ срокъ (29, 1—16). Если нужно, поручись за ближняго, но съ большимъ разборомъ, а поручившагося за тебя не вводи въ убытокъ (29, 17—23). Но всего лучше—никогда не прибѣгать къ посторонней помощи, соединенной часто съ обидами и униженіемъ (29, 24—31).

29, 1—3. Законъ Моисеевъ предписывалъ помогать нуждающемуся: „взаимъ да даси ему, елико проситъ и елико ему недостанетъ“ Вт. 15, 8 (ср. Лев. 25, 35—37). То же заповѣдуетъ и бенъ-Сира, указывая на это требованіе закона. Но имѣя въ виду, что отказъ въ заимообразной помощи вызывается иногда несвоевременной уплатой долга, премудрый совѣтуетъ и должнику помнить условленный срокъ и вовремя уплачивать взятое въ долгъ. Тогда и самъ исправный плательщикъ всегда найдетъ кредитъ въ трудную минуту, и заимодавцу не дастъ повода отказывать въ помощи другимъ, ссылаясь на неисправность должника. Сл.: „Творяй милость взаимъ дастъ искреннему, и укрѣпляяй руку свою соблюдаетъ заповѣди. Даждь взаимъ искреннему во время требованія его, и паки воздаждь искреннему во время; Утверди слово и увѣрися съ нимъ, и во всяко время обрящеши потребу твою“. Въ Сир. первая фраза передается свободно: „налагаетъ хорошій долгъ (разумѣется, вѣроятно,—на Бога) *тотъ*, кто даетъ взаймы ближнему своему“; отсюда можно видѣть, что Гр. подлежащее слѣдуетъ считать сказуемымъ и наоборотъ: „оказываетъ милость, кто даетъ въ долгъ ближ-

нему“, — тогда получится полное соотвѣтствіе со второю частью притчи. „Укрѣпляяй руку свою“—не совсѣмъ точно, слѣдуетъ: „руку его“, ближняго, т. е. поддерживающій его, Евр. *мэхаззек бэйад*; Сир.: „берущій за руку“. Вторая часть 2 стиха говоритъ уже о своевременной отдачѣ долга; Сир. соединяетъ конецъ стиха съ началомъ 3-го и переводитъ свободно: „пообѣщай ближнему твоему, и во время срока утверди слово твое“. Сл. „утверди слово“ значитъ—твердо держи его, „и увѣрися съ нимъ“—будь вѣренъ ему, данному тобою слову; Сир. неправильно: „съ твоимъ ближнимъ“, а далѣе вмѣсто „потребу твою“ Сир. читаетъ „желаніе твое“, Лат.: „что тебѣ необходимо“.

4—6. Взявъ въ долгъ, нужно честно отдать въ условленное время, чтобы не причинить огорченій тому, у кого взялъ. „Ибо есть много такихъ, которые ищутъ ссуды“, не заботясь о возвратѣ, а потомъ, когда не отдаютъ долга во-время, то „причиняютъ скорбь давшимъ имъ взаймы“. Затѣмъ авторъ изображаетъ перемѣну отношеній такихъ людей къ своимъ заимодавцамъ: „пока онъ беретъ, — цѣлуетъ руки ближняго и изъ-за денегъ его говоритъ смиренно; а въ срокъ отдачи онъ оттягиваетъ время, и отвѣчаетъ уныло, и жалуется на время“, т. е. на „плохія времена“, мѣшающія ему накопить денегъ для уплаты долга. Сл.: „Мнози яко обрѣтеніе возмнѣша заимованіе, и задаша трудъ помощникомъ ихъ. Дондеже возметъ, облобызаетъ руцѣ его, и на имѣніе искренняго смиритъ гласъ; И во время воздаянія провлечетъ (Остр.: превлечетъ) время, и воздастъ словеса унынія (Остр.: унынію), и время обвинитъ“. Въ Гр. и Сл. первая часть 4-го стиха почти буквально сходна съ 7b, гдѣ говорится объ отдачѣ части долга, вмѣсто всей его суммы, въ Сир. же читается: „ибо много должниковъ, которые искали ссуды“,—такое чтеніе здѣсь вѣроятнѣе, такъ какъ объ отдачѣ рѣчь идетъ только съ 6 стиха; Евр. форму глагола *бакаш* „искать“ Гр. принялъ за существительное „находка“. Слово „должниковъ“ въ Сир.—объяснительная прибавка, въ Евр., вѣроятно, читалось только: „ибо много *такихъ*, которые ищутъ“. Сл. „помощникомъ ихъ“ неточно передаетъ Гр. „помогшимъ имъ“, т. е. оказавшимъ имъ помощь ссудою. „Задаша трудъ“ (B, 55, 254, 308 πόνον, другіе—κόπον), т. е. причиняютъ скорбь тѣмъ, что заставляютъ разочаровываться въ людяхъ и жалѣть о потерѣ денегъ. „Облобызаетъ руцѣ его“,—разумѣется, того, у кого

проситъ въ долгъ, или „ближняго“, какъ онъ называется во второй части стиха; Сир.: „дающаго въ долгъ“. Вмѣсто „смиритъ“ Сир. читаетъ неправильно: „возвышаетъ“. Сл. „на имѣніе“ соотвѣтствуетъ Гр. ἐπὶ τῶν χρημάτων „при (видѣ) денегъ“, т. е. пока не получилъ денегъ, „изъ-за денегъ“, какъ въ Рус. Стихъ 6 Сир. передаетъ неточно: „и во время, когда приноситъ долгъ, надувается и чрезъ долгое время возвращаетъ его“. Гр. и Сл. „провлечетъ время“ значитъ—оттягиваетъ время отдачи, подъ разными предлогами: онъ говоритъ „словеса унынія“, ἀκηδίας, т. е. принимаетъ унылый видъ, жалуется на невозможность уплатить долгъ. Лат. вмѣсто „его“ въ 5 стихѣ ставитъ „дающаго“, а вторую часть читаетъ: „и въ обѣщаніяхъ смиряютъ голосъ свой“; въ 6-мъ стихѣ вмѣсто „провлечетъ“ Лат. ставитъ: „потребуетъ“, послѣ „слова досады“ прибавляетъ: „и ропота“.

7—10. Недобросовѣстный должникъ не только не заботится о своевременной уплатѣ долга, но и тогда, когда имѣетъ возможность уплатить, возвращаетъ едва половину,—и это будетъ находкой для заимодавца, такъ какъ онъ могъ бы и ничего не получить. Если же онъ не имѣетъ средствъ отдать долгъ, то вмѣсто того, чтобы просить объ отсрочкѣ или стараться умилостивить заимодавца, такой должникъ начинаетъ питать къ нему злое чувство, начинаетъ поносить и бранить его, рѣшивъ вовсе не отдавать ему долга. Естественно поэтому, что нѣкоторые разсчетливые люди отказываются давать ссуды кому бы то ни было, наученные горькимъ опытомъ тому, что большая часть такихъ ссудъ пропадаетъ даромъ. Сл.: „Аще же возможетъ воздати (въ Остр. „воздати“ нѣтъ), едва половину принесетъ, и вмѣнитъ е яко обрѣтеніе. Аще же ни, лиши его имѣній своихъ (Остр.: аще ли ни, лишенъ есть имѣніа его), и стяжа его врага туне (Остр.: не туне); Клятвы и укоризны (Остр.: и клеветы) воздастъ ему. и вмѣсто славы воздастъ ему безчестіе. Мнози убо за лукавство отвергошася, и лишитися туне убояшася (Остр.: благоизволиша)“. Слово „воздати“ въ Сл. взято изъ Лат., въ Сл.-др., какъ и въ Гр. и Сир., его нѣтъ, въ Гр. гл. читается только: „если возможетъ давшій“, ὁ δοὺς (70, 248, Cpl.); очевидно, дополненіе сдѣлано по смыслу,—здѣсь именно рѣчь о возможности для должника отдать долгъ. „Принесетъ“ передаетъ Гр. κομίσεται, что означаетъ скорѣе: „получитъ обратно“, подлежащимъ подразумѣвается — заимодавецъ. Сир.

иначе: „онъ (должникъ) уплатитъ“, а слово „едва“ опускаетъ, какъ и дальнѣйшія слова: „аще же ни“, хотя далѣе несомнѣнно идетъ рѣчь о томъ случаѣ, когда должникъ совсѣмъ не въ состояніи заплатить, и заимодавецъ „лишенъ есть имѣніа его“, какъ свободно, но правильно по смыслу читаетъ Сл.-др. Въ Сл. стоитъ дѣйствительный залогъ: „лиши его“, какъ и въ Гр.; Сир. переводитъ, повидимому, буквально: „и руки его поднимаются свободными отъ денегъ своихъ“, т. е. онъ лишается денегъ. Послѣдняя часть 8 стиха буквально повторяетъ 20, 23 b; въ нѣкоторыхъ спискахъ Гр. (B, S), какъ и въ Сл.-др., читается: „не туне“, но едва ли правильно; Сир.: „и о если бы напрасно!“ Сл. и Гр. „вмѣсто славы“ означаетъ то почтеніе и благодарность, которыя должникъ обязанъ оказывать выручившему его человѣку. „Убо“ въ 10 стихѣ соотвѣтствуетъ Гр. οὖν „итакъ“, но въ нѣкоторыхъ Гр. спискахъ (S, 23, 253, 307, Сир.-екз.) правильно читается οὐ „не“, какъ и въ Сир., Ар. и Лат.: „не по злобѣ“ своей отказываютъ многіе въ ссудѣ, а по испытанной невѣрности должниковъ и по нежеланію напрасно, безвозвратно тратить свои деньги. „Отвергошася“, т. е. отказались давать займы, какъ и въ Сир.; Гр. ἀπέστρεψαν „отвернули, отклонили“ казалось неяснымъ, и въ рукописяхъ появились дополненія: „отклонили руку“ (55, 106, 157, 254), или „человѣка“ (248, Cpl.), или даже оба эти дополненія (70). Остр. „благоизволиша“ неправильно передаетъ Гр. εὐλαβήθησαν „остереглись, побоялись“; Сир.: „опасались безполезнаго безпокойства“. Лат. 7b передаетъ: „а если будетъ въ состояніи отдать, воспротивится, едва отдастъ половину суммы“, въ 9 прибавляетъ: вмѣсто чести „и благодѣянія“, а въ 10 вмѣсто „отвергошася“ ставитъ: „не дали въ долгъ“.

11—12. Но премудрый не совѣтуетъ держаться той осторожности, о какой говорится въ 10 стихѣ: онъ приглашаетъ снисходительно относиться къ бѣдняку, хотя бы онъ и оказался несостоятельнымъ должникомъ, и не отказывать ему въ поддержкѣ. Сл.: „Обаче смиренному (Остр.: на смиренемъ) долготерпи, и милостынею не продолжи (Остр.: не презри) его; Заповѣди ради заступи нищаго, и по нищетѣ его не отврати его тща“. Въ Гр. 307 передъ 11 стихомъ поставлено заглавіе: „о милостынѣ“; въ 11—12 стихахъ рѣчь идетъ здѣсь собственно о снисходительности къ должникамъ, не уплатившимъ долга во-время, но сознающимъ свою вину,

„смиреннымъ“. какъ въ Сл. и Гр.; Лат. „будь крѣпче (fortior) къ смиренному душой“. „Не продолжи“ значитъ не медли, не задерживай своей милости къ нему, вслѣдствіе его несостоятельности. Гр. B ошибочно опускаетъ отрицаніе: „медли“; Сл. „милостынею“ соотвѣтствуетъ Гр. ἐπὶ ἐλεημοσύνῃ,—въ другихъ читается ἐπ' ἐλεημοσύνην (B, 155, 296, 308), ἐπὶ ἐλεημοσύνης (307), „отъ милостыни“ (Сир.-екз.), „вмѣсто милостыни“ Лат.; Сир. опускаетъ 11b. Подъ заповѣдію, на которую ссылается бенъ-Сира, разумѣется Вт. 15, 7 дал., гдѣ повелѣвается давать въ долгъ безъ процентовъ нуждающимся соотечественникамъ. Словомъ „заступи“ Сл. передаетъ Гр. ἀντιλάβου, что значитъ собственно „крѣпко держись“ (ср. 3, 12), въ Сир. читается: „дай мѣсто, помоги“, въ Лат.: „прими“; смыслъ подлинника, очевидно, былъ: „поддержи бѣднаго“, если онъ прибѣгнетъ къ твоей помощи. „По нищетѣ“, т. е. по нуждѣ его, сообразно съ тѣмъ, въ чемъ онъ нуждается, окажи ему помощь, не отказывай ему; слова „тща“ не имѣется въ Гр. гл. (23, 248, Cpl.), оно, повидимому, прибавлено въ Гр. и напрасно удлинняетъ стихъ. Сир. передаетъ совсѣмъ иначе: „и если будетъ убытокъ, не принимай къ сердцу.

13—16. По поводу отношеній заимодавца къ несостоятельному должнику бенъ-Сира высказываетъ замѣчательныя мысли о благотворительности, совпадающія съ ученіемъ Христа. Подобно тому, какъ Господь заповѣдуетъ скрывать себѣ сокровище не на землѣ, „идѣже червь и тля тлитъ“, а на небѣ (Мо. 6, 19—20) и дѣлать себѣ друзей „отъ мамоны неправды“ (Лк. 16, 9), такъ и сынъ Сираховъ совѣтуетъ не скрывать свое серебро въ землѣ подъ камнемъ, гдѣ оно всегда можетъ погибнуть, а тратить его на благотвореніе ближнимъ, по заповѣди Господней (ср. Вт. 15, 7 дал.). „Заключи въ кладовыхъ твоихъ милостыню“, т. е. вмѣсто сокровищъ, ревниво оберегаемыхъ скупцомъ въ кладовыхъ и сундукахъ, пусть у тебя будетъ много сокровищъ, предназначенныхъ для помощи бѣднымъ, для милостыни. И тогда Господь, заповѣдь Котораго ты исполнишь, лучше всякаго оружія и внѣшней охраны защититъ тебя отъ покушеній врага. Подобная же мысль о высокомъ достоинствѣ благотворенія содержится въ Прит. 19, 17: „милуяй нища взаимъ даетъ Богови, по даянію же его воздастся ему“. Въ частности, о милостынѣ, какъ дѣлѣ, угодномъ Богу, говоритъ Товитъ въ своемъ наставленіи сыну, Тов. 4, 7—11.

Сл.: „Погуби сребро брата ради и друга, и да не оржавѣетъ подъ каменемъ въ пагубу. Положи сокровище свое по заповѣдемъ Вышняго, и упользуетъ тя паче нежели злато (Остр.: и польза ти будетъ нежели златомъ). Затвори милостыню въ клѣтехъ твоихъ, и та изметъ тя отъ всякаго озлобленія: Паче щита тверда и паче копія тяжка, противу врагу поборетъ по тебѣ“. Здѣсь „погуби“ означаетъ „трать“, издерживай, а не копи безъ пользы для себя и другихъ. Подъ братомъ и другомъ разумѣются главнымъ образомъ соотечественники, какъ и во Вт. 15, 7. Вмѣсто „и да не оржавѣетъ“, какъ въ Сл. и Гр., въ Гр. гл. (70, 248, Cpl.) и Лат. читается: „и не скрой“, Сир.: „не клади“; нужно думать, что Гр. передаетъ свободно. Едва ли это мѣсто имѣется въ виду въ посланіи Іак. 5, 3: „злато ваше и сребро изоржавѣ“: образъ этотъ могъ употребляться и въ народной рѣчи. Сир. опускаетъ „въ пагубу“ и читаетъ: „подъ камень и стѣну“. „Положи“ значитъ здѣсь, вѣроятно, — „направь, употребляй“, соотвѣтственно „трать“ въ 13 стихѣ. Вмѣсто Гр. и Сл. „по заповѣдемъ Вышняго“ Сир. читаетъ: „въ правдѣ и любви“, что едва ли передаетъ первоначальный текстъ. Вмѣсто „больше золота“ Сир. ставитъ: „больше всего, что есть у тебя“, а въ 15 стихѣ прибавляетъ: „завяжи правду (или „милостыню“) и положи въ сокровищницу твою“. Лат. еще свободнѣе: „заключи милостыню въ сердцѣ нищаго, и она за тебя отмолитъ отъ всякаго зла“. Сл. „щита тверда“ и „копія тяжка“ правильно передаетъ Гр. гебраизмы: „щита крѣпости“ и „копья тяжести“,—вмѣсто ὁλκῆς „тяжести“ нѣкоторые списки читаютъ неправильно ἀλκῆς „силы“ (А, В, Сир.-екз.); Лат.: „лучше щита сильнаго и лучше копья“. Сир. передаетъ 16 стихъ съ отступленіями отъ подлинника: „крѣпкій щитъ, и копье, и стѣна для войны, и противъ многихъ она упокоитъ тебя“.

17—18. Поручительство въ древности простиралось иногда не только на имущество, но и на свободу и жизнь поручителя, поэтому въ Прит. (6, 1—5, 17, 18, 22, 26—27) содержится запрещеніе поручаться за другого, и самъ бенъ-Сира предостерегаетъ отъ поручительства за лицъ высокаго положенія (8, 16). Но въ видахъ милосердія къ ближнему, нуждающемуся въ порукѣ, премудрый допускаетъ поручительство, хотя тутъ же указываетъ, что оно ведетъ иногда къ тяжкимъ несчастіямъ для поручителя. Человѣкъ добрый, видя бѣду

ближняго, пренебрежетъ этою опасностью и поручится за него, и только человѣкъ безъ стыда и совѣсти спокойно пройдетъ мимо его, покинетъ его въ бѣдѣ. Тѣмъ болѣе слѣдуетъ цѣнить своего поручителя, рискующаго и состояніемъ и всею жизнію; неблагодарность къ поручителю свойственна только грѣшнику, который съ легкимъ сердцемъ покидаетъ своего благодѣтеля и предоставляетъ ему расплачиваться за себя и разоряться. Сл.: „Мужъ благъ споручникъ (Остр. ошибочно: благопоручникъ) будетъ искреннему, и погубивый стыдъ оставитъ его. Благодати споручника (Остр.: порученія) не забуди: даде бо душу свою за тя. Доброе порученіе отвращаетъ грѣшникъ, неблагодарный же (Остр.: и иже бесхвалы) мыслію оставитъ избавлшаго и". Сир. свободнѣе передаетъ 17 стихъ: „добрый человѣкъ—кто поручается за ближняго своего, а потерявшій стыдъ бѣжитъ отъ своего поручителя", 18 стихъ опускаетъ и 19 переводитъ: „добро поручителя оставляетъ нечестивый, и оставляющій Творца своего оставляетъ избавителя своего". Сл. въ первой части 19 стиха слѣдуетъ Гр. гл., дающему неисправный переводъ: „доброе порученіе низвратитъ грѣшный,

от поручителей убѣжитъ грѣшный,

и негодный въ мысли покинетъ избавителя своего" (248, Cpl.). Вставка здѣсь соотвѣтствуетъ Сир. передачѣ 17b стиха. Въ Гр. же читается: „блага поручителя разоритъ грѣшникъ",—разумѣется то разореніе имущества, какое грозитъ поручившемуся за человѣка безчестнаго. „Неблагодарный мыслію" передаетъ Гр. ἀχάριστος ἐν διανοίᾳ, въ Сир. же читается: „оставляющій Творца", что вполнѣ соотвѣтствуетъ слову „грѣшникъ" въ первой части параллелизма; очевидно, Гр. читалъ *йецер* „мысль" и неточно передалъ причастіе, Сир. же читалъ правильно *йоцер* „Творецъ". Лат. вмѣсто „поручится" въ 17 стихѣ читаетъ буквально: „дѣлаетъ вѣру",—смыслъ тотъ же, а вмѣсто „оставитъ его"—„оставитъ себѣ"; послѣ 18 стиха вставляетъ, подобно Гр. гл.: „отъ поручителя убѣгаетъ грѣшникъ и нечистый", въ 19-мъ вмѣсто „разоритъ" читаетъ: „присваиваетъ себѣ", а въ концѣ прибавляетъ:

„мужъ поручается за ближняго своего,
а когда потеряетъ почтеніе, будетъ оставленъ имъ".

20—23. Поручительство за другого многихъ разорило, лишило собственнаго крова и заставило искать себѣ пропи-

танія среди чужихъ народовъ. Здѣсь ясно имѣются въ виду особенно евреи, искавшіе себѣ заработка преимущественно внѣ своей родины. Между ними были, очевидно, и такіе, которые принимали на себя поруку за другихъ изъ корыстныхъ цѣлей, чтобы получить вознагражденіе и отъ должника, и отъ заимодавца. Такіе корыстолюбцы должны были вести безконечныя тяжбы и нерѣдко все-таки не избѣгали разоренія. Бенъ-Сира совѣтуетъ быть осторожнымъ при поручительствѣ и ручаться только въ той суммѣ, какую можешь уплатить (ср. 8, 16). Сл.: „Порученіе многихъ погуби благоуправляющихъ (Остр. ошибочно: не направляющихся), и поколеба ихъ яко волна морская (Остр.: и подвиза ими яко влънами морьскими). Мужы силны пресели, и заблудиша въ языцѣхъ чуждихъ. Грѣшникъ въ порученіе впадаетъ, и гоняй дѣла чуждая (Остр.: праздньство) впадетъ въ суды (Остр.: въ судъ). Заступи искренняго по (Остр.: си противу) силѣ твоей и внимай себѣ, да не впадеши (Остр.: и не впадися)“. Сл. „благоуправляющихъ“ передаетъ Гр. κατευθύνοντας, что здѣсь означаетъ, видимо, „благоуспѣшныхъ“ въ матеріальномъ отношеніи, свободнѣе: „состоятельныхъ“; Сир. свободно: „поручительство многихъ погубило, и они оставили имущество свое, какъ волна морская“. Подъ „сильными мужами“ разумѣются люди прочнаго матеріальнаго и общественнаго положенія; Сир. прямо: „также и обладателей имущества оно опустошило, и они пошли къ чужому народу“. Изъявительное наклоненіе „впадаетъ“ (такъ въ большинствѣ Гр. списковъ, Коп.-с. и Лат.; въ 23, 253: „да впадетъ“), видимо, соотвѣтствуетъ здѣсь Евр. причастію (такъ и читается въ Сир., Гр. B, S, Сир.-екз.): „впадающій“, или, что то же, „впадетъ“; разумѣются тѣ печальныя послѣдствія поручительства, о которыхъ говорится въ 20—21 стихахъ и передъ которыми грѣшникъ не останавливается, такъ какъ рискуетъ изъ корыстныхъ разсчетовъ. Къ слову „грѣшникъ“ Гр. гл. (70, 248, Cpl.), Сир., Ар. и Лат. прибавляютъ слова, нарушающія стройность стиха и видимо неподлинныя:

„преступающій заповѣди Господни“.

Сл. „гоняй дѣла чуждая“ свободно передаетъ Гр.: διώκων ἐργολαβείας „преслѣдующій корысти“, или „стремящійся къ корысти“, надѣющійся на выгоды для себя отъ поручительства; Остр. переводилъ ошибочно или читалъ ἀεργίαν „праздньство“, Сир. также неправильно: „и стремящійся взять на

себя грѣхи впадетъ въ наказанія за нихъ". Затѣмъ Сир. прибавляетъ:

„много грѣховъ приноситъ поручительство;
кто обязывается напрасно, и находитъ судъ".

Въ Ар., обычно повторяющемъ Сир., этой вставки не имѣется. Въ 23 стихѣ Сл. „заступи", какъ и въ 12-мъ, передаетъ Гр. ἀντιλαβοῦ свободно: „поддержи" ближняго, здѣсь разумѣется именно—чрезъ поручительство за него; Сир. такъ и ставитъ: „поручись". Вторую часть стиха Сир. переводитъ: „спасай душу свою отъ того и другого": читалъ כֶּפֶל „повтореніе" вмѣсто נֶפֶל „падать" или „паденіе",—Гр. передалъ это слово, какъ и въ 22 стихѣ, глаголомъ „впадеши"; берегись, какъ бы тебѣ не пасть отъ неосторожнаго поручительства. Лат. къ слову „поручительство" въ 20 стихѣ прибавляетъ „злѣйшее", вмѣсто „пресели" въ 21-мъ ставитъ: „заставило переселяться, кружа", т. е. водя ихъ съ мѣста на мѣсто; въ 22 стихѣ, кромѣ указанной вставки, прибавляетъ: въ поручительство „злое", вмѣсто „преслѣдующій корысти" читаетъ: „кто пытается много дѣлать", а вмѣсто „заступи" въ 23 стихѣ ставитъ: „возстанови".

24—26. Увѣщевая читателей благотворить ближнему, премудрый отлично сознаетъ, какъ бываетъ иногда горекъ для бѣдняка хлѣбъ, получаемый отъ благотворителей, и потому совѣтуетъ — лучше довольствоваться малымъ, да своимъ, чѣмъ ѣсть сладко, но у чужихъ людей. Поэтому, „много у тебя или мало,—будь доволенъ, и не услышишь упрека отъ чужихъ людей". Сл.: „Начало житія человѣча (Остр.: начатокъ животу) вода и хлѣбъ, и риза и домъ, покрываяй студъ. Лучше житіе нищаго подъ кровомъ берненнымъ (Остр.: ограды), нежели брашна добра въ чуждихъ. О малѣ и о велицѣ доволенъ буди (Остр.: хвалу имѣи)". Сл. и Гр. „начало" передаетъ Евр. *ро'ш*, что здѣсь означаетъ „главное", т. е. самое необходимое; „человѣча" въ Сл. соотвѣтствуетъ правильной по смыслу прибавкѣ, стоящей во многихъ Гр. спискахъ, въ Сир., Ар. и Лат. „Покрываяй" и въ Гр. согласовано съ словомъ „домъ", какъ съ ближайшимъ, по смыслу же оно относится къ обоимъ предшествующимъ словамъ: „одежда и домъ, прикрывающіе наготу",—вмѣсто „стыдъ", какъ въ Гр., въ Сир. читается вѣрнѣе: „наготу". Гр. и Сл. „подъ кровомъ берненнымъ", т. е. подъ досчатой, плохо сколоченной кры-

шей, указываетъ на бѣдность человѣка, какъ у насъ старая соломенная крыша, пропускающая дождь, говоритъ о бѣдности хозяина. Вторую часть 25 стиха Сир. передаетъ неточно: „чѣмъ большое богатство на чужбинѣ“; Гр. и Сл. „въ чуждихъ“ указываетъ здѣсь на чужой домъ, въ противоположность собственному дому бѣдняка. 26 стихъ въ Сл., какъ и въ Гр., состоитъ только изъ одного полустишія: „при маломъ и многомъ благорасположеніе имѣй“, т. е., много у тебя или мало имущества, будь доволенъ. Въ Гр. гл. (S*, 70, 248, Cpl.) и Лат. сохранилась и вторая половина: „и упрека жилища твоего не услышишь“,—вмѣсто οἰκίας „жилища“ правильнѣе читать παροικίας „чуждаго сосѣдства“ или свободнѣе „чужихъ людей“, что вполнѣ соотвѣтствуетъ дальнѣйшей рѣчи о жизни у чужихъ людей (ст. 27—31). Въ Гр. 253 и Сир.-екз. вторая часть стиха читается иначе:

„ибо есть смиряющій и возвышающій“,

онъ взята изъ 1 Цар. 2, 7. Сир. и здѣсь, видимо, отступаетъ отъ подлинника:

„при многомъ и при маломъ никто не знаетъ,
и что онъ дѣлаетъ въ домѣ своемъ, никто не видитъ“.

Въ Лат. вмѣсто „въ чуждихъ“ читается: „на чужбинѣ безъ жилища“, а вмѣсто „о малѣ и о велицѣ“—„малое вмѣсто многаго пусть будетъ угодно тебѣ“, затѣмъ приводится и вторая часть стиха.

27—30. Премудрый самъ много странствовалъ по чужимъ землямъ (ср. 34, 11—12, 51, 18) и хорошо извѣдалъ непріятности жизни среди чужихъ людей. Живя въ чужомъ домѣ, случайный пришлецъ иногда не смѣетъ открыть рта, хотя часто поитъ и кормитъ хозяина на свои деньги; онъ долженъ во всякую минуту быть готовъ покинуть свой пріютъ, по требованію хозяина. Въ связи съ 21—22 стихами, это мѣсто слѣдуетъ понимать такъ, что здѣсь говорится о состоятельныхъ людяхъ, принужденныхъ скрываться отъ преслѣдованія тѣхъ, передъ которыми они поручились за людей неблагонадежныхъ; они имѣютъ средства (ст. 28—29), но нелегальность ихъ положенія отдаетъ ихъ во власть тѣхъ, у кого они ищутъ пріюта. Вѣроятно, евреи, жившіе въ разныхъ странахъ, часто давали пріютъ своимъ соотечественникамъ, принужденнымъ бѣжать изъ родного края, но иногда стара-

лись извлекать выгоды изъ этого благого дѣла. Сл.: „Животъ золъ изъ дому въ домъ, и амо же преселишися (Остр.: и идѣже живеши), не отверзеши устъ своихъ. Угостиши (Остр.: накормиши й) и напоиши неблагодарныхъ (Остр.: й бесхвалы), и къ (Остр.: надъ) симъ зло услышиши: Приступи пришелче, украси трапезу, и аще что въ руцѣ твоей (Остр.: и еще и рукою твоею) ухлѣби мя; Изыди (Остр.: излѣзи) пришелче отъ лица славы, пріиде ко мнѣ въ гости (Остр.: гостемъ) братъ, и потреба дому (Остр.: и требѣ есть хлѣвина)". Рус. въ первомъ полустишіи правильно по смыслу прибавляетъ глаголъ „скитаться", такъ какъ здѣсь говорится о постоянныхъ переходахъ изъ дома въ домъ, безъ своего угла. „Преселишися", παροικήσεις, т. е. будешь жить пришельцемъ, чужимъ человѣкомъ. Вмѣсто „преселишися" и „отверзеши" въ нѣкоторыхъ Гр. спискахъ (B, 70, 307, 308), Сир.-екз., Лат. и Сир. неправильно поставлено 3-е лицо; 2-е засвидѣтельствовано здѣсь контекстомъ (26 ст. и 28 дал.). Въ Сир. второе полустишіе читается: „и на многія осужденія онъ не можетъ открыть устъ своихъ",—Гр. видимо точнѣе. Первую часть 28 стиха Сир. также понялъ неправильно и передалъ: „пришелецъ ты и пьешь поношеніе"; также и нѣкоторые современные толкователи недоумѣваютъ, какъ пришлецъ можетъ накормить и напоить хозяина, и предлагаютъ понимать эти глаголы въ страдательномъ смыслѣ: „будешь накормленъ и напоенъ неохотно" [1]). Между тѣмъ бенъ-Сира, видимо, имѣлъ возможность наблюдать такихъ своекорыстныхъ хозяевъ и говоритъ о нихъ не только въ 28, но и въ 29 стихѣ. Сл. „неблагодарныхъ" соотвѣтствуетъ Лат. чтенію и Гр. 106 (ἀχαρίστους), обычно же въ Гр. читается: εἰς ἀχάριστα, иногда безъ предлога (A, S, 55, 106, 155, 157, 254, 307, 308): „на неблагодарность" или „безъ благодарности". Сл. „зло" свободно передаетъ Гр. πικρά „горькое, непріятное, оскорбительное", — содержаніе оскорбительныхъ словъ хозяина, какія приходится иногда слышать пришельцу, передается въ 29—30 стихахъ. „Украси трапезу" то же, что „накрой, приготовь столъ"; хозяинъ не хочетъ даже накрыть своего стола и заставляетъ пришельца и накрыть столъ, и поставить на него собственные припасы для себя и хозяина.

[1]) *C. Bretschneider*, Liber J. Siracidae, p. 428—429, *A. Edersheim* in *Wace*' Apocrypha II, p. 151, ср. *R. Smend*. Die Weisheit d. J. Sirach, S. 262—263.

„Отъ лица славы“ буквально передаетъ Гр. и Сир., т. е. передъ почетнымъ и близкимъ („братъ“) гостемъ, который пришелъ къ хозяину, свободнѣе: „уступи почетному гостю“. Сир. вмѣсто обращенія „пришелецъ“ въ 29 стихѣ ставитъ, подобно 28-му, „пришелецъ ты“, вмѣсто „накорми меня“— „ѣшь“, а вмѣсто „братъ“ въ 30-мъ — „путешественникъ“. Лат. передъ „не откроетъ устъ“ вставляетъ: „не будетъ надежно дѣйствовать“, вмѣсто „угостиши“ читаетъ „угоститъ и напитаетъ“, вмѣсто „ухлѣби мя“—„накорми прочихъ“, а слова „отъ лица славы“ поясняетъ: „отъ лица славы друзей моихъ“, и далѣе продолжаетъ: „по дружбѣ съ домомъ моимъ сдѣлалъ мнѣ посѣщеніе братъ“.

31. Заключеніемъ отдѣла служитъ общая мысль о томъ, что слышать такіе упреки очень тяжело для человѣка разсудительнаго, понимающаго ихъ оскорбительность, такъ же тяжело, какъ слышать упреки отъ заимодавца, которому во-время не уплатилъ долга; такимъ образомъ конецъ главы связывается съ ея началомъ. Сл.: „Тяжка сія (Остр.: зѣло се есть тяжко) человѣку имущу разумъ, запрещеніе храмины (Остр.: хлѣвины) и поношеніе заимодавца (Остр. заимника)“. Вмѣсто „храмины“, Гр. οἰκίας, Сир. ставитъ רביתא, что считаютъ опискою вмѣсто דביתא „дома“, какъ въ Гр.; но можно думать, что въ Сир. слѣдуетъ читать דְּרַבַּיְתָא „старшаго“ въ домѣ, хозяина, что будетъ точно соотвѣтствовать лицу говорящему въ 29—30 стихахъ и второй части полустишія: „оскорбленіе отъ хозяина“ (ср. Р. 59: „упрекъ страннопріимца“), „упрекъ отъ заимодавца“ [1]). Но здѣсь вмѣсто „упрекъ“ Сир. поставилъ неправильно: „ссуду“, а далѣе внесъ длинную прибавку:

„Щедро давай бѣдному,
    и изъ того, что есть въ рукѣ твоей, накорми его;
и если онъ нагъ, одѣнь его,
    ибо ты *этимъ* покрываешь собственное тѣло,
и Самому Богу ты ссужаешь,
    и Онъ отплатитъ тебѣ въ семь разъ“.

Видимо, это позднѣйшая вставка, составляющая отчасти (1, 2 и 5 полустишія) вторичный переводъ тѣхъ же фразъ (ср. 29 и 31b въ Сир.).

---

[1]) См. *E. Nestle*, Marginalien u. Materialien, Tübingen 1893, S. 55.

О воспитаніи дѣтей (Сир. 30, 1—13).

Глава 30, 1. Кто любитъ сына своего, *тотъ* часто наноситъ ему раны,
чтобы имѣть утѣшеніе въ концѣ жизни своей;
2. кто воспитываетъ сына своего, *тотъ* порадуется на него
и среди знакомыхъ будетъ хвалиться имъ;
3. кто учитъ сына, тотъ возбуждаетъ зависть во врагѣ,
а передъ друзьями будетъ радоваться о немъ.
4. Умираетъ отецъ его,—и какъ бы не умеръ,
ибо оставилъ по себѣ подобнаго себѣ;
5. при жизни своей онъ смотрѣлъ и радовался,
и при кончинѣ своей не скорбитъ:
6. противъ враговъ онъ оставляетъ мстителя,
а для друзей—воздающаго благодарность.
7. Кто нѣжитъ сына,—перевязываетъ раны его,
и при всякомъ крикѣ содрогается сердце его.
8. Не объѣзженный конь будетъ упрямъ,
и сынъ не воспитанный будетъ своенравенъ.
9. Лелѣй сына, и онъ устрашитъ тебя,
забавляйся съ нимъ, и онъ огорчитъ тебя.
10. Не смѣйся съ нимъ, чтобы не опечалиться,
и чтобы впослѣдствіи не получить оскомины на зубахъ.
11. Не давай ему воли въ юности его,
и не будь снисходителенъ къ проступкамъ его:
12. нагибай голову его въ юности его,
и наноси раны чресламъ его, пока онъ малъ,
чтобы онъ не сдѣлался грубымъ и не возсталъ противъ тебя,
и не вышло отъ него огорченія для души.
13. Наказывай сына твоего и держи его въ строгости,
чтобы, по глупости своей, онъ не посмѣялся надъ тобою.

* * *

Хорошее, благовоспитанное и благочестивое потомство—одна изъ лучшихъ наградъ отъ Господа человѣку, живущему въ страхѣ Божіемъ (ср. 16, 1—4); онъ самъ строго слѣдитъ за воспитаніемъ дѣтей, не останавливаясь передъ наказаніями, съ цѣлью исправленія и предупрежденія ихъ дурныхъ наклонностей. О необходимости строгаго воспитанія

дѣтей и говоритъ бенъ-Сира въ 30, 1—13. Высказанныя имъ мысли находятся въ полномъ соотвѣтствіи съ тѣми, какія содержатся и въ другихъ учительныхъ св. книгахъ,—напр. Прит. 13, 25, 23, 13—14, 29, 17 и др.

30, 1—3. Въ отличіе отъ людей невѣжественныхъ, не привыкшихъ руководиться въ своихъ поступкахъ указаніями мудрости и оставляющихъ дѣтей своихъ на произволъ судьбы, мудрый долженъ воспитывать своихъ дѣтей съ малыхъ лѣтъ, чтобы при концѣ жизни своей, когда онъ самъ будетъ въ зависимости отъ дѣтей, радоваться на нихъ и хвалиться передъ друзьями ихъ добрыми качествами. Самою употребительною и дѣйствительною мѣрою воспитанія дѣтей было въ древности, какъ и теперь остается, наказаніе, которое, пока дитя не понимаетъ убѣжденій, научаетъ его тому, что хорошо и что дурно; поэтому бенъ-Сира говоритъ здѣсь главнымъ образомъ о наказаніи дѣтей, хотя при этомъ не отрицаются и другія воспитательныя мѣры, которыя, конечно, примѣнялись мудрыми родителями. Сл.: „Любяй сына своего участитъ ему раны, да возвеселится въ послѣдняя своя (Остр.: на послѣдокъ свои). Наказуяй сына своего (Остр.: кажаи сынъ свои) насладится (Остр. прибавляетъ: послѣди) о немъ, и посредѣ знаемыхъ о немъ похвалится. Учай сына своего раздражитъ (Остр. възревнитъ) врага, и предъ други о немъ возрадуется“. Передъ этимъ отдѣломъ въ Гр. (кромѣ 23, 106, 157, 253, Cpl., Сир.-екз.) стоитъ заглавіе: „о дѣтяхъ“, а 307 читаетъ: „слово иное того же о дѣтяхъ“. Три первые стиха начинаются одинаково: причастіемъ „любяй“, „наказуяй“, „учай“, съ дополненіемъ „сына“. Сл. „участитъ ему раны“, собственно „бичи“, значитъ—часто будетъ его наказывать, не будетъ оставлять безъ вниманія малѣйшихъ проступковъ дѣтей, чтобы не образовалось у нихъ дурныхъ привычекъ; Сир. почти такъ же: „обновитъ бичи его“, Гр. αὐτῷ вѣрно передается въ Сл.: „въ послѣдняя своя“, т. е. въ послѣдніе дни жизни родителей, свободнѣе: „въ концѣ жизни своей“; мѣстоименіе относится къ отцу, а не къ сыну, такъ какъ отецъ уже не можетъ радоваться въ послѣдніе дни жизни сына. Лат. въ концѣ 1 стиха прибавляетъ:

„и не будетъ стучаться въ двери ближнихъ“,

буквально—„ощупывать двери“, съ цѣлію попросить милостыни. „Наказуяй“ въ Сл.—то же, что „наставляющій“ (Рус.)

или „воспитывающій“. Сл. „насладится“ передаетъ Гр. ἡσθήσεται (106) или εὐφρανθήσεται (70, 248, Cpl.), въ S* читается αἰνεθήσεται „похвалится“ (также въ Коп.-с., Ѳѳ. и Лат.), въ большинствѣ же Гр. списковъ — ὀνήσεται „получитъ пользу“ или „удовольствіе, утѣшеніе“. Сл. „раздражитъ“ менѣе точно, чѣмъ Остр. „възревнитъ“, т. е. возбудитъ зависть во врагѣ, когда тотъ увидитъ на дѣтяхъ противника прекрасные плоды его воспитанія.

4—6. Человѣкъ, воспитавшій хорошаго сына, не только радуется на него при жизни, но и умирая видитъ въ немъ вѣрнаго своего преемника, вполнѣ его замѣняющаго: врагамъ его онъ отмститъ, а друзьямъ воздастъ добромъ за ихъ дружбу къ отцу. Сл.: „Умре (Остр.: умретъ) отецъ его и аки не умре: подобна бо себѣ остави по себѣ. Въ житіи своемъ видѣ и возвеселится о немъ (въ Остр.: „о немъ“ нѣтъ), и при кончинѣ своей (Остр.: и на умретіи своемъ) не оскорбися: противу врагомъ остави местника, и другомъ воздающа благодать“. Сир. вмѣсто „аки не умре“ читаетъ: „и почти (вмѣсто חבר „другой“ слѣдуетъ читать כבר „можетъ быть“) [1]) не умеръ“. Въ 5 стихѣ Сир. послѣ „видѣлъ“ прибавляетъ „его“, а въ Гр. гл. (248, Cpl.), Лат. и Сл. послѣ „возвеселится“ или „возвеселился“ прибавлено „о немъ“,— по смыслу то и другое совершенно правильно, такъ какъ имѣется въ виду удовольствіе, какое получаетъ отецъ, смотря на хорошихъ дѣтей. 6 стихъ Сир. переводитъ неточно: „друзьямъ онъ воздаетъ добромъ и врагамъ мститъ онъ мщеніемъ“. Лат. послѣ „не скорбитъ“ прибавляетъ:

„и не смущенъ предъ врагами“,

а вмѣсто „мстителя“ читаетъ: „защитника дома“.

7—9. Премудрый рѣшительно осуждаетъ слабость и попустительство родителей по отношенію къ дѣтямъ и указываетъ на тотъ часто наблюдаемый фактъ, что нѣжно воспитанныя дѣти впослѣдствіи огорчаютъ родителей своимъ поведеніемъ. Строгіе родители не боятся часто наказывать дѣтей, наоборотъ, — „кто нѣжитъ сына, перевязываетъ раны его, и при всякомъ крикѣ содрогнется сердце его“, т. е. онъ не въ состояніи наказывать своего сына, по мягкости сердца и слабости души. Но въ результатѣ такого

---

[1]) Какъ въ 3 Ездр. 7, 10 Сир., ср. C. *Brockelmann*, Lexicon Syriacum, Berlin 1895, p. 102a.

слабаго воспитанія выростаютъ своенравныя дѣти, какъ лошади бываютъ упрямы тогда, когда онѣ плохо объѣзжены. Если будешь лелѣять сына, исполнять всѣ его желанія, то „онъ устрашитъ тебя“ своимъ поведеніемъ, и если будешь забавляться съ нимъ, тѣшиться, любуясь на него, вмѣсто того, чтобы воспитывать его въ благоразумной строгости, то „онъ огорчитъ тебя“, такъ какъ слабые родители обычно питаютъ крѣпкую вѣру въ благонравіе своихъ дѣтей и часто жестоко ошибаются.

Сл.: „Угождаяй сыну (Остр.: о душахъ сыновъ) обяжетъ струпы его (Остр.: своя), и о всякомъ вопли возмятется утроба его. Конь неукрощенъ (Остр.: неученъ) свирѣпъ бываетъ (Остр.: идетъ), и сынъ самовольный продерзъ (Остр.: блудникъ) будетъ. Ласкай чадо и устрашитъ тя (Остр.: накажи чада и удивитъ тя), играй (Остр.: играяй) съ нимъ и опечалитъ тя (Остр.: и сътворитъ ти печаль)“. Сл.-др. „о душахъ сыновъ“ передаетъ чтеніе Гр. B, S: περὶ ψυχῶν υἱῶν, почти такъ же (съ υἱὸν) читается въ A, S*, 307, Коп.-с., Эѳ., Лат., въ остальныхъ же спискахъ правильно: περιψύχων, буквально: „прохлаждающій, освѣжающій“, затѣмъ — „нѣжащій, холящій“ (въ 248, Cpl. читается περιψήχων „оглаживающій“ и также „холящій“). Сир.: „изнѣживающій сына своего,—умножатся раны его“; но изъ второго полустишія видно, что и здѣсь рѣчь о ранахъ не отца, а сына. Вмѣсто „возмятется утроба его“ Сир. ставитъ неточно: „опустошитъ онъ свое сердце“. Сл. „бываетъ“ и „будетъ“ въ 8 стихѣ свободно передаетъ Гр. ἐκβαίνει „выходитъ“ (въ B, 308 ἀποβαίνει—то же); Сир.: „какъ жеребенокъ не объѣзженный, такъ упрямый сынъ, не слушающійся отца своего“. Повелительное наклоненіе въ 9 стихѣ обозначаетъ условное предложеніе; Сл. „устрашитъ“ и Остр. „удивитъ“ передаетъ Гр. ἐκθαμβήσει „приведетъ въ изумленіе“ неожиданнымъ для слабаго отца проявленіемъ дурныхъ наклонностей. Сир. неточно: „воспитывай сына твоего, чтобы не быть тебѣ осмѣяннымъ, и если ты смѣешься съ нимъ, онъ причинитъ тебѣ муку“. Въ Гр. и Сл. читается „чадо“ вмѣсто „сына“,—смыслъ тотъ же.

10. Излишняя снисходительность къ дѣтямъ часто портитъ ихъ и причиняетъ въ концѣ концовъ горе родителямъ. Сл.: „Не смѣйся съ нимъ, да не поболиши о немъ, и на послѣдокъ стиснеши зубы твоя (Остр.: сотнеши си зубы)“. Первая часть стиха противополагаетъ, повидимому, смѣхъ,

какъ причину, и печаль, какъ слѣдствіе: посмѣешься въ началѣ, такъ поплачешь въ концѣ. Сл. „о немъ“ прибавлено здѣсь по смыслу, въ Гр. читается только συνοδυνηθῇς „будешь вмѣстѣ опечаленъ“, или правильнѣе въ Гр. гл. (23, 70, 248, 253, Cpl., Сир.-екз.) и Лат. ὀδυνηθῇς, „будешь опечаленъ“; Сир. свободно: „не ходи съ нимъ по волѣ его, чтобы онъ не прогнѣвалъ тебя“. Сл. „стиснеши“ свободно передаетъ Гр. γομφιάσεις, „получишь оскомину“ на зубахъ твоихъ, — разумѣются тѣ непріятности, какія приходится испытывать родителямъ изъ-за невоспитанныхъ дѣтей (ср. Іер. 31, 29—30, Іез. 18, 2), причемъ и здѣсь, какъ въ первой части стиха, проводится та мысль, что наслажденіе, получаемое родителями отъ нѣжнаго воспитанія дѣтей, безъ непріятныхъ наказаній, приводитъ иногда къ печали, когда дѣти выростаютъ избалованными и непокорными.

11—13. Бенъ-Сира рекомендуетъ строгія мѣры воспитанія дѣтей, чтобы съ дѣтства пріучить ихъ къ повиновенію старшимъ; такими мѣрами и были преимущественно тѣлесныя наказанія. „Не давай ему воли въ юности его и не будь снисходителенъ къ проступкамъ его; нагибай голову его въ юности его и наноси раны чресламъ его, пока онъ малъ, чтобы онъ не сдѣлался грубымъ и не возсталъ противъ тебя, и не вышло отъ него огорченія для души“ твоей, когда онъ выростетъ большой. Далѣе слѣдуетъ общее заключеніе: „наказывай сына твоего и держи его въ строгости, чтобы, по глупости своей, онъ не посмѣялся надъ тобою“, надъ твоею слабостью къ нему, основанною на неразумной любви.

Съ 30, 11 начинается Евр. В. и продолжается до 33, 3, съ незначительными пропусками тѣхъ стиховъ, какіе приходятся на попорченные отъ времени края рукописи. Сл.: „Не даждь ему власти въ юности и не презри невѣдѣнія его; Сляцы выю его въ юности и (въ Остр. „и не презри— —въ юности и“ опущено) сокруши ребра его дондеже младъ есть: да не когда (Остр.: егда како) ожестѣвъ не покориттися. Накажи сына твоего и дѣлай имъ (Остр.: о немъ), да не въ безстудіи его поткнешися“. Сл. „не презри невѣдѣнія“ не совсѣмъ точно передаетъ Гр. μὴ παρίδῃς τὰς ἀγνοίας „не оставляй безъ вниманія ошибокъ“, проступковъ его, какъ и въ Евр.: *'ал тисса' лишхûтôтайв*, отъ арамейскаго שְׁחִיתָה „дурной поступокъ, проступокъ“ (ср. глаголъ *шахат* въ 5, 18). Въ Сл.-др., какъ и въ большинствѣ Гр. списковъ, за исклю-

ченіемъ Гр. гл. (70, 248, 254, 307, Cpl.), опущены два полустишія, 11b и 12a, что легко объясняется одинаковымъ окончаніемъ 11a и 12a: „въ юности“,—глаза переписчика перешли съ перваго на второе; въ S эта ошибка исправлена тѣмъ, что опущенныя полустишія поставлены послѣ 13 стиха. Въ Евр. передъ 12ab стихомъ поставлена притча, составляющая, видимо, варіантъ къ этому стиху:

„какъ ехидну—на жизнь *ея* ты посягаешь,
сокрушай чресла его, пока онъ юнъ“.

Здѣсь первое полустишіе: כפתן על חי תפגע не даетъ сколько-нибудь удовлетворительнаго смысла и должно быть признано испорченнымъ: вмѣсто *кэфетен*, „какъ ехидна“, первоначально стояло, вѣроятно, כתפי „плечо его“, какъ варіантъ къ слову *мотнайв* „чресла его“, вмѣсто *ъал хай* „на живую“ или „на жизнь“ стояло, можетъ быть, *ъад гŷ'* „пока онъ“, какъ варіантъ къ *кэшегŷ'* или *шеъоденнŷ* „пока онъ“, а глаголъ *тифгаъ* „ты толкаешь, нападаешь“ является варіантомъ къ בקע „сѣки, наноси раны“ или רציץ „сокрушай“, какъ стоитъ во второмъ полустишіи. Гр. и Сл. „сокруши ребра“ свободно передаетъ Евр. „сѣки чресла“ или „наноси раны чресламъ его“. „Ожестѣвъ“ соотвѣтствуетъ Евр. יקשיח отъ *кашах*, то же что *каша̂*, „быть тяжелымъ, жесткимъ, грубымъ“; такъ написано на полѣ списка B, рядомъ съ ישקיח, вмѣсто ישקח, какъ стоитъ въ текстѣ. Въ Сл. не имѣется 12d, какъ и въ большинствѣ Гр. списковъ, только въ Гр. гл. (70, 106, 248, Cpl.) и Лат. сохранилась эта вторая часть притчи:

„и будетъ тебѣ печалію души“,

такъ же почти она читается и въ Евр., только вмѣсто „будетъ тебѣ“ стоитъ *вэнôлад* „и родится“ или „выйдетъ“, а *лэка* „тебѣ“ написано подъ строкою; въ Сир. переданы (неточно) только послѣднія слова: „движеніе души“. Въ 13 стихѣ вмѣсто „накажи“ Сир. ставитъ: „учи“, а Гр. и Сл. „и дѣлай имъ“ свободно передаетъ Евр. образное выраженіе: „и сдѣлай тяжкимъ ярмо его“, т. е. держи его въ строгости, не дѣлай вредныхъ въ воспитательномъ дѣлѣ послабленій. Вмѣсто Гр. и Сл. „въ безстудіи“ въ Евр. читается *бэ'иввалтô* „въ глупости своей“, какъ и въ Сир.; въ нѣкоторыхъ Гр. спискахъ вмѣсто „его“ неправильно поставлено: „твоей“ (B, 55, 308). Вмѣсто Гр. и Сл. „поткнешися“ (B, 254, 308: „поткнется“) въ Евр. читается: יתלע בך; глаголъ *талаъ* въ еврейскомъ языкѣ неупотребителенъ, и ему даютъ здѣсь

значеніе созвучнаго арабскаго глагола: „подымать голову, гордиться“ [1]). Но правильнѣе соединять оба Евр. слова въ одно: יתלעבך и производить отъ глагола *лаъаб*, встрѣчающагося однажды въ Библіи въ 5-ой формѣ съ значеніемъ „насмѣхаться“ [2]): „и тіи поношаху (*малъибйм*) посломъ Божіимъ“. „Чтобы въ глупости своей онъ не поднялъ на смѣхъ тебя“ или „не посмѣялся надъ тобою“, изъ-за твоей слабости; Гр. и Сир. передали неточно: „заставитъ споткнуться“ или „споткнешься“. Лат. вмѣсто „невѣдѣнія“ въ 11 стихѣ ставитъ: „помышленіе“, а вмѣсто „не покориттися“—„не повѣритъ тебѣ“.

Прот. **А. Рождественскій.**

[1]) *R. Smend.* Die Weisheit des J. Sirach, S. 267.

[2]) См. *Felix Perles* in „Hakedem“, herausgeg. von *J. Markon u. A. Sarsowsky,* S.-Petersburg 1907, № 2, S. 74.

Санкт-Петербургская
православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

В.А. Кожевников

О значении христианского подвижничества в прошлом и настоящем

Опубликовано:
Христианское чтение. 1909. № 8-9. С. 1059-1088.

СПбПДА
Санкт-Петербург
2009

О значеніи христіанскаго подвижничества въ прошломъ и въ настоящемъ.

I.

Среди вопросовъ, волнующихъ безбрежную душу человѣчества, одни развиваются медленно, и лишь постепенно, сообразно съ историческимъ ростомъ своего значенія, сосредоточиваютъ на себѣ вниманіе умовъ и симпатіи чувствъ. Таковы многіе вопросы соціальные, экономическіе и политическіе и всѣ научные. Другіе, нравственные и религіозные, отличаются бо́льшею быстротою развитія и общедоступностью; не чуждые, какъ и первые, сложнаго развитія въ своихъ *внѣшнихъ* проявленіяхъ *въ жизни общественной*, *личному* воспріятію душъ они свойственны уже на ранней зарѣ человѣческаго просвѣщенія, а *въ основныхъ* чертахъ своихъ они близки *всѣмъ* людямъ, независимо отъ мѣстныхъ и временныхъ, бытовыхъ и индивидуальныхъ различій. Разнообразіе всѣхъ этихъ особенностей, конечно, глубоко вліяетъ *на рѣшенія* вопросовъ, *на отвѣты* на нихъ, но не на самые *вопросы:* рѣшенія бываютъ разнородны, отвѣты могутъ быть разнорѣчивы и даже противорѣчивы; но вопросы остаются *тѣ же*. Они вѣчны; потому что это — основные вопросы нашего человѣческаго званія и достоинства, наиболѣе намъ родные и неискоренимые, тѣ именно, которые дѣлаютъ человѣка человѣкомъ и, въ необъятности мірозданія, возвеличиваютъ его изъ ничтожной частицы міра, безсознательно и безвольно живущаго, до существа разумнаго, свободнаго и нравственнаго. Это вопросы о смыслѣ и цѣли самого міра и самой жизни, о томъ для чего жить и ка̀къ жить?

Содержаніе этихъ вопросовъ—вотъ разгадка ранняго возникновенія ихъ, быстраго роста и широкаго вліянія ихъ рѣшеній на умы, сердца̀ и воли. Если рѣшеніе выражаетъ собою назрѣвшую, преобладающую сторону потребностей и настроеній извѣстной исторической поры развитія человѣчества, тогда этотъ отвѣтъ надолго становится источникомъ могучаго вліянія на всѣ стороны личной и общественной жизни. Но именно глубина и жизненность вопросовъ нравственныхъ и религіозныхъ, невозможность съ одной стороны ограничить ихъ рѣшеніями внѣшними и искусственными, а съ другой—уединить ихъ отъ запросовъ и воздѣйствій измѣнчивой жизни, вызываетъ отъ времени до времени потребность пересмотра ихъ и объясняетъ намъ причину возникающихъ новыхъ перерѣшеній ихъ. Правда, виды этихъ послѣднихъ сводятся къ немногимъ основнымъ типамъ; но за то колебанія между тѣмъ или инымъ типомъ рѣшеній бываютъ въ разное время нерѣдко рѣзкія, а сообразно съ этимъ, очень неравномѣрно распредѣляется въ разные историческіе періоды и интересъ къ отдѣльнымъ вопросамъ этого рода.

Однимъ изъ таковыхъ, къ которому въ полной мѣрѣ приложимы предшествующія соображенія, есть вопросъ объ аскетизмѣ, о нравственномъ подвижничествѣ.

Что это вопросъ основной, — ясно изъ его возникновенія вездѣ, гдѣ религіозное или философское начало живо отзывается на запросы нравственные. Что это вопросъ неустранимый,—видно изъ его возрожденій на протяженіи столькихъ вѣковъ, отъ сѣдой древности до нашихъ дней. Бываютъ періоды, когда о немъ не говорятъ и не даютъ ему прямого разрѣшенія. Это не значитъ, однако, чтобы съ нимъ не сталкивались въ жизни и не рѣшали его косвенно, хотя бы даже путемъ отрицанія его важности: вѣдь и такое отрицаніе есть, въ своемъ родѣ, ужъ очень опредѣленное рѣшеніе, хотя и въ уклончивой формѣ выраженное! Но уклончивость здѣсь не можетъ быть длительна: искусственно устраненный съ очереди, вопросъ чрезъ нѣкоторое время опять выступаетъ на первый планъ и, съ обновленной силой, уже открыто, уже непосредственно, снова волнуетъ умы и сердца. Казавшееся далекимъ, вымирающимъ или совсѣмъ похороненнымъ, оказывается снова близкимъ, животрепещущимъ и жизнеспособнымъ.

Иначе и быть не можетъ! Вопроса о нравственномъ подвижничествѣ не обойти: онъ простерся во всю ширину области

нравственнаго сознанія. И не перешагнуть чрезъ него безотвѣтно! ибо здѣсь, на пути нашихъ исканій высшаго блага, здѣсь—раздвояющійся поворотъ, требующій рѣшительнаго выбора направленія: или къ низменности нравственнаго равнодушія и къ смежнымъ съ нею омутамъ порока, или—къ подъему въ горнія, свѣтлыя выси нравственной чистоты и душевнаго спасенія. Надо пройти всѣмъ сквозь эту тѣснину нравственнаго сознанія; ибо безъ этого шага—нѣтъ нравственной добросовѣстности. Надо рѣшить, куда мы окончательно направимся въ великомъ разладѣ двухъ сторонъ нашего, утратившаго цѣльность, организма. Непрестанный споръ плоти и духа, языческаго начала въ человѣкѣ съ христіанскимъ, соблазна мимолетнаго Настоящаго предъ подвигомъ ради Будущаго, споръ краткой жизни (въ себѣ самомъ и въ мірѣ) съ жизнью, вѣчною (въ Богѣ), — вотъ величавое, трагическое содержаніе проблемы аскетизма.

За послѣдніе годы замѣчается какъ на Западѣ, такъ и у насъ, возрожденіе интереса къ исторіи христіанскаго подвижничества и къ святоотеческимъ твореніямъ. Особенное вниманіе привлекаетъ къ себѣ вопросъ о возникновеніи монашества [1]).

Въ противоположность отрицательному направленію критики семидесятыхъ годовъ минувшаго вѣка, силившейся доказать, будто христіанское иночество есть только видоизмѣненное подражаніе аскетической сторонѣ египетскаго культа Сераписа [2]),

---

[1]) Ср. Dom Berlière. Les origines du monachisme et la critique modèrne въ Rèvue Bénédictine. 1891, Janvier-Février.

[2]) Цѣлымъ рядомъ слишкомъ смѣлыхъ предположеній Вейнгартенъ (Der Ursprung des Mönchthums. Gotha, 1877) пришелъ къ заключенію, будто „первоначальное монашество есть только перенесеніе стародавнихъ формъ египетской религіозной народной жизни, а именно культа Сераписа, въ христіанство", S. 36, причемъ въ аскетическомъ нравственномъ идеалѣ онъ не видитъ „ни единой христіанской черты", 38. Въ болѣе умѣренной формѣ (какъ сочетаніе египетскаго аскетизма съ самостоятельнымъ стремленіемъ къ подвижничеству въ христіанствѣ) высказался въ сходномъ съ Вейнгартеномъ смыслѣ Гассъ (Gass въ Zeitschift f. Kirchengeschichte. 1877, 255). Гипотеза о происхожденіи христіанскаго монашества изъ культа Сераписа возобновлена была Дитерихомъ (Verhandlungen der 44 Versammlung deutscher Philologen in Dresden. Leipzig, 31 — 33) въ 1897 г., а вниманіе къ ней оживилось еще раньше предположеніемъ, будто организаторъ среднеегипетскаго монашескаго житія преп. Пахомій, до своего обращенія въ христіанство, началъ свои подвижническіе труды среди языческихъ анахоретовъ, по-

либо продуктъ вліянія неоплатонизма [1]) или же, наконецъ, аскетизма буддійскаго [2]), новѣйшія разслѣдованія какъ предшествій христіанскаго монашества, такъ и самого его, привели къ результатамъ иного, положительнаго свойства. Во-первыхъ, сравнительно-историческимъ изученіемъ вопроса прочно установился фактъ величайшей важности: что стремленіе къ подвижничеству духовному и тѣлесному представляется, при строгомъ взглядѣ на задачу и смыслъ жизни, естественнымъ фактомъ *общечеловѣческой духовной потребности*, проявляющейся всегда и повсюду, несмотря на рѣзкія различія временныя и мѣстныя. Выяснилось во-вторыхъ, что сходныя *кое въ чемъ* явленія эти возникаютъ въ разные историческіе моменты *самостоятельно*, а не путемъ заимствованій и передачи. Выяснилось, наконецъ, что прецеденты иноческаго аскетизма въ Индіи [3]), въ греко-римскомъ мірѣ [4]) и

клонниковъ Сераписа [(Grützmacher. Pachomius und das älteste Klosterleben. Freiburg i. B. 1896, 39 ff; Zöckler. Askese und Mönchthum. 2 Aufl: Frankfurt a. M. I, 195. Basset. Les Apocryphes éthiopiens. Paris. 1896, 5. Battifol. La litterature grecque. Paris. 1897, 255). Этому предположенію, основанному на коптскихъ и арабскихъ документахъ, опубликованныхъ Амелино (см. ниже)], противорѣчатъ греческія и латинскія повѣствованія о жизни преп. Пахомія. Вся гипотеза Вейнгартена и его преемниковъ опровергнута Луціусомъ (Lucius. Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese. Strassburg, 1880, 199—203), Киймомъ, Aus dem Urchristenthum. Zürich, 1878, 215 ff.) Ладёзомъ (Ladeuze. Étude sur le cénobitisme pakhômien. Louvain. 1898, 157, ss.) и Прейшеномъ (Preuschen. Mönchthum und Sarapiskult. Giessen, 1903, 3, 28—29, 51—53).

[1]) Keim. Aus dem Urchristenthum. 215 ff.

[2]) Гильгенфельдъ въ Zeitschrift f. wissensch. Theologie. 1878, 148. Изъ позднѣйшихъ представителей этой точки зрѣнія укажемъ на Лилли Lilly. Buddhism in Christendom. London, 1889; его же The Buddhist Influence on Christianity) и на Нейманна (Die innere Verwandtschaft buddhistischer und christlicher Lehren. Leipzig, 1891), примѣняющаго однако къ этому предполагаемому сходству афоризмъ: „Idem. sed aliter“, 17.

[3]) Обзоръ до-буддійскаго индусскаго аскетизма у Zöckler. Askese und Mönchthum. 1897. I, 34 ff. О буддійскомъ аскетизмѣ, кромѣ общихъ работъ по исторіи и ученію буддизма,— Spence Hardy. The Eastern Monachism. 1850. Copleston. Buddhism, primitive and present in Magadha and in Ceylon. 2 ed. London. 1908, 127 sqq и 250 sqq (о современномъ буддійскомъ монашествѣ). De la Mazelière. Moines et ascètes indiens. Essai sur les caves d'Ajunta et les couvents bouddhistes des Indes. Paris 1897. Oman. The Mystics,—Ascetics and Saints of India. London 1903 и нѣмецкій переводъ.

[4]) Delaunay. Moines et Sibylles dans l'Antiquité. Paris 1874. Много цѣнныхъ замѣчаній объ аскетической тенденціи въ позднѣйшемъ греко-

въ еврействѣ [1]), рядомъ съ нѣкоторыми, по большей части *внѣшними*, сходствами, представляютъ такія, существенно важныя, *внутреннія* отличія отъ подвижничества христіанскаго, что самобытность послѣдняго, какъ въ исходныхъ побужденіяхъ, такъ и въ конечныхъ цѣляхъ, остается внѣ всякаго сомнѣнія, а сообразно съ этимъ, становится очевиднымъ и превосходство его надъ какимъ-либо инымъ. Выяснилось именно, что аскетическія тенденціи античнаго язычества имѣютъ основою своею убѣжденіе въ неустранимомъ дуализмѣ: въ сосуществованіи невидимаго духовнаго блага и зла, видимо воплощеннаго въ мірѣ матеріальномъ, то есть, въ сосуществованіи двухъ будто-бы непреодолимыхъ другъ другомъ, вѣчно борющихся началъ; буддійское же отреченіе человѣческой личности отъ міра и отъ самое себя является средствомъ только къ полному самоуничтоженію, а не къ побѣдѣ нравственнаго начала. Христіанское же подвижничество, наоборотъ, есть побѣдоносное усиліе приблизиться къ указанному Христомъ идеалу нравственной чистоты и святости съ надеждою преодолѣнія зла уже и на землѣ, ради жизни вѣчной въ Богѣ.

Съ особою любовью, повторяемъ, занялась новѣйшая историческая критика собираніемъ и разслѣдованіемъ матеріаловъ о первыхъ зачаткахъ христіанскаго иночества. Изученіе одного Пахомія Великаго и ближайшихъ продолжателей его дѣла вызвало цѣлую литературу, по любвеобильному усердію изумительную для времени, столь противоположнаго духу великихъ подвижниковъ Нитріи и Ѳиваиды [2]). Сюда же относятся

римскомъ мірѣ можно найти у Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Iudenthum und Christenthum. Tübingen. 1907, особенно s. 136 ff. и Hatsch. Griechenthum und Christenthum. Freiburg i. B. 1892, напр., 116 ff.

[1]) О возростаніи аскетической тенденціи въ позднѣйшей еврейской этикѣ см. Couard. Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen. Gütersloh, 1907. 183 ff. О терапевтахъ Wendland. Die Therapeuten. Leipzig 1897. Lucius. Die Therapeuten in ihrer Stellung zur Geschichte der Askese. Strassburg 1880. Conybeare. Philo about Contemplative Life. Oxford 1895. Bréhier. Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie Paris 1908, 261 ss, 321 ff. Ohle. Die pseudo-philonischen Essäaer und die Therapeuten. Berlin. 1888. Lucius. Der Essenismus in seinem Verhältniss zum Iudenthum. Strassburg, 1881 и Zöckler. I, 113 ff; 121 ff. Только что вышедшую работу Н. И. Смирнова. Терапевты и сочиненіе Филона Іудея „О жизни созерцательной". Кіевъ. 1909 я не имѣлъ возможности видѣть.

[2]) Amelineau. Histoire de St. Pakhôme et de ses communautés въ Annales du Musée Guimet. T. XVII, 1889. Его же: Etude historique sur St. Pakhôme·

работы объ источникахъ исторіи первоначальнаго монашества [1]), о Палладіи и Руфинѣ [2]) и о «Лавсаикѣ» [3]). Появились старательныя обработки исторіи монашества восточнаго въ его цѣломъ составѣ [4]) и частяхъ [5]), а также объ иночествѣ

Le Caire 1887; Les Moines égyptiens. Vie de Schnoudi. Paris. 1889. Histoire des monastères de la Basse Egypte въ Annales du Musée Guimet. T. XXV. 1894. Его же Monuments pour servir à l'histoire de l'Egypte chrétienne au IV—VII siècles. Paris. 1895.—Basset. Les Règles attribuées à St. Pakhôme Paris, 1896. -Grützmacher. Pachomius und das ältere Klosterleben. Freiburg i. B. 1896.—Ladeuze. Etude sur le cénobitisme pakhômien. Louvain, 1898. Архимандр. Палладій, св. Пахомій Великій и первое иноческое общежитіе. Казань. 1899. Добавочная литература приведена у Грюцмахера и архим. Палладія.

[1]) А. П. Лебедевъ. Новые и старые источники исторіи первоначальнаго монашества („Богосл. Вѣстникъ" 1892, январь, апрѣль).

[2]) Preuschen. Palladius und Rufinus. Giessen. 1897.

[3]) Архим. Сергій. Лавсаикъ и исторія египетскаго монашества въ Чтеніяхъ Общ. Люб. Дух. Просвѣщенія. 1882. I; Amelineau. De Historia Lausaica, quaenam sit hujus ad monachorum aegyptiorum historiam scribendam utilitas. Parisiis, 1887; Butler. Palladius, Historia Lausiaca. A Critical Discussion of the documents etc. въ Robinson'овыхъ Texts and Studies. Vol, VI, P. I London, 1898, и его же (Бётлерево) изданіе греческаго текста Лавсаика съ тѣми же приложеніями. Cambridge. 1904. Въ Амстердамѣ въ 1889 г. изданъ латинскій переводъ „Луга Духовнаго" Моска.

[4]) Dom Besse. Les Moines d'Orient antérieurs au Concile de Chalcédoine. Paris. 1900; Schiwietz. Das morgenländische Mönchthum. I Band. München. 1904. Allies. The Monastic Life from the Fathers of the desert to Charlemagne. London. 1896. Smith. Christian monasticism. London 1892.

[5]) О египетскомъ монашествѣ вышеуказанные труды Амелино, Бассè. Бётлера, Грюцмахера, Ладёза, архим. Палладія: св. Пахомій Великій и первое иноческое общежитіе, Казань 1899; Новооткрытыя изреченія пр. Антонія Великаго. Казань 1898. Новооткрытыя Сказанія о пр. Макаріи Великомъ по Коптскому сборнику. Казань, 1898. Работы Казанскаго: Объ источникахъ для исторіи монашества египетскаго въ IV и V вв. и Общій очеркъ жизни иноковъ египетскихъ. Москва, 1876, изданныя какъ добавленіе къ его Исторіи православнаго монашества на Востокѣ, Москва, 1854, устарѣли. Ср. еще Besse. Le monachisme africain. О палестинскомъ монашествѣ: Архим. Θеодосій. Палестинское монашество въ VI—VI вв. Кіевъ 1899. Jullien. Les moines du Liban. Lille. 1893. Schick-Marti. Die alten Lauren und Klöster in der Wüste Juda. Ehrhard. Das Kloster Mar-Saba in Palästina (Römische Quartalschrift. 1893. Сладкопѣвцевъ. Древнія палест. обители и прославившіе ихъ св. подвижники. СПБ. 1895 и его-же Древнія Сирійскія обители. СПБ. 1902. О византійскомъ монашествѣ: Соколовъ. Состояніе монашества въ византійской Церкви отъ половины IX до начала XIII вѣка. Казань, 1894 и труды проф. А. П. Лебедева по исторіи византійско-восточной Церкви; Pargoire. Les débuts du monachisme à Constantinople. Paris 1899. Его же L'Eglise byzantine de

Западномъ [1]), и монографическіе труды объ отдѣльныхъ святыхъ подвижникахъ [2]).

Нѣтъ недостатка и въ попыткахъ объяснить историческое и внутреннее развитіе христіанскаго аскетизма въ его совокупности и дать его принципіальную критику [3]). Наконецъ, послѣднимъ подтвержденіемъ возрастанія вниманія научной мысли къ явленіямъ, связаннымъ съ духомъ подвижничества, должно считать также многочисленныя работы по исторіи молитвы [4]),

---

572 à 847. 2 éd. Paris, 1906. Marin. Les Moines de Constantinople. Paris. 1897. Константин. монашество отъ основанія города до кончины патр. Фотія СПБ. Объ аѳонскомъ монашествѣ—труды арх. Порфирія и Соколовъ. Аѳонское монашество. 1904. Peyer. Die Haupturkunden f. d. Geschichte der Athosklöster. Leipzig. 1894.

[1]) Spreitzenhofer. Die Entwickelung des älteren Mönchthums in Italien. Wien, 1894. Heimbrecher. Die Orden und Kongregationen der kathol. Kirche. Paderborn. 1896. Battifol. L'abbaye de Rossano. 1891. Grützmacher. Die Bedeutung Benedicts von Nursia u. seiner Regel in der Geschichte des Mönchthums. Berlin 1892. Tosti. Vita di S. Benedetto. 1895. Berlière. St. Benoit et le monachisme primitif. (Les origines du monachisme). 1891.

[2]) Бронзовъ. Преп. Макарій Египетскій. Т. I. СПБ. 1899. И. В. Поповъ. Мистическое оправданіе аскетизма въ твореніяхъ преп. Макарія Егип. („Богосл. Вѣстникъ", 1904. ноябрь). Stoffels. Die mystische Theologie Makarius des Aegypters und die ältesten Ansätze der christlichen Mystik. Bonn. 1908. Архим. Ѳеодоръ (Поздѣевскій). Аскетическія воззрѣнія преп. Іоанна Кассіана Римлянина. Казань. 1902. Usener. Der heil. Thedosios. Leipzig. 1890. Krumbacher. Studien zu den Legenden des heil. Thedosios (Sitzungsberichte d. Münchener Akademie d. Wiss. 1892. 2 Heft. 220—379). Zöckler. Hilarion von Gaza (Neue Jahrbücher f. deut. Theologie. 1894. 2 Heft. 146—178). К. Д. Поповъ. Блаженный Діадохъ. Т. I. Кіевъ, 1903. Lietzmann. Das Leben des heil. Symeon Stylites, mit einer deut. Uebersetzung der syrischen Lebens-beschreibung und der Briefe (Texte und Untersuchungen hrsg. v. Harnack) Leipzig. 1908. Thomas. Theodor von Studion und sein Zeitalter. Osnabrück. 1892. Schneider. Der heil. Theodor von Studion. Leben und Wirken. Münster, 1900. Marin· St. Théodore и итальянскій переводъ Torino, 1908. Гроссу. Преп. Ѳеодоръ Студитъ, его время, жизнь, и творенія. Кіевъ. 1907. Преображенскій. Преп. Ѳеодоръ Студитъ и его время. М. 1896.

[3]) Mayer. Die christliche Askese. Freiburg a. 1894. Zöckler. Askese und Mönchthum. Frankfurt a. M. 1897. Harnack. Das Mönchthum, seine Ideale und Geschichte. Giessen 7 Auflage. 1907; русскій переводъ подъ редакціей Никольскаго. СПБ. 1908. Пономаревъ. Догматическія основы христіанскаго аскетизма по твореніямъ восточныхъ писателей-аскетовъ IV вѣка. Казань. 1899. Заринъ. Аскетизмъ по православно-христіанскому ученію. СПБ. 1907.

[4]) Von der Goltz. Das Gebet in der ältesten Christenheit. Dom Cabrol. Le livre de la prière antique. Paris. 1900 и многое другое.

поста [1]), покаянія, исповѣди, «старчества» [2]) и особыхъ видовъ подвижничества [3]).

Но не въ одной только научной средѣ замѣчается пробужденіе интереса къ вопросу о значеніи и о судьбахъ аскетизма; оно распространяется и на болѣе широкіе круги. Не будетъ преувеличеніемъ сказать даже, что за два-три послѣднихъ года вопросы эти не сходятъ со страницъ газетъ и журналовъ и горячо обсуждаются въ публичныхъ чтеніяхъ и преніяхъ. Чтò такое, въ самомъ дѣлѣ, всѣ современные споры о такъ называемомъ «новомъ» и «старомъ», о «розовомъ» и «непельномъ» или «черномъ» христіанствѣ, какъ не усиліе рѣшить давній вопросъ: существенно ли и нормально ли аскетическое начало для христіанства, и въ какой степени? На Западѣ, рядомъ съ волнующимъ сейчасъ католическій міръ движеніемъ модернистовъ, наблюдается сознаніе и выраженіе необходимости аскетическаго элемента для современнаго общества. Ни одного католическаго съѣзда въ Германіи не обходится безъ горячихъ рѣчей въ защиту и поддержку монашества. Вотъ что говорилъ, напримѣръ, профессоръ Маусъ на 43-мъ Дортмундскомъ Съѣздѣ: «въ нашъ вѣкъ рѣзкой противоположности между Христомъ и міромъ, монашескія корпораціи нужны не для одной проповѣди, но и для явленія подвиговъ сверхъестественной силы. И эта молчаливая, но вліятельная проповѣдь подвиговъ совершается не для подавленія міра, не для приниженія свѣта, а для упорядоченія его и освященія... Ино-

[1]) Ermoni. Le Carême. Paris. 1907. Vacandard. Les origines du carême въ Revue du Clérgé français. 1904 и его же статья „Carême“ въ Dictionnaire de Theologie catholique. Fasc. 15, col. 1724—50. Ср. изъ прежнихъ работъ Linsenmayer. Entwickelung der Kirchlichen Fasten-disciplin bis zum Konzil von Nicäa. München. 1877.

[2]) Алмазовъ. Тайная исповѣдь. Суворовъ. Къ вопросу о тайной исповѣди и о духовникахъ въ Восточной Церкви, 2 изд. М. 1906. Его же исповѣдный и покаянный Уставъ (въ „Византійскомъ Временникѣ“ 1901). С. Смирновъ. Духовный Отецъ въ Восточной Церкви. Ч. I. Сергіевъ Посадъ. 1906. Funk. Die altchristliche Bussdisciplin (въ Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. I B.); его же Busstationen im christl. Alterthum (тамъ же) Koch; Geschichte der Bussdisciplin und Bussgewalt in der orientalichen Kirche, 1900 (въ Hist. Jahrbücher f. Theol. B. XXI), Holl. Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchthum. Leipzig 1898. Battifol. Les origines de la pénitence. Paris. 1902.

[3]) Напр., монографія Delahays о столпникахъ: Les Stylites въ Comtes-rendus du 3-e Congrès scientifique international des catholiques. 1894. 5-e séction, p. 141—232. Ковалевскій. Юродство о Христѣ. М. 1895.

чество—это вѣнецъ христіанскаго общества; его присутствія въ современной жизни требуетъ самый ея культурный идеалъ» [1]). Даже протестантизмъ такъ долго, такъ упорно враждебный аскетизму, считавшій всякую рѣчь о немъ давно поконченною, начинаетъ, по словамъ Цёклера, въ лицѣ «многихъ» своихъ представителей, снова задумываться надъ вопросомъ: отсутствіе организаціи аскетическаго характера не есть ли слабая сторона въ протестантской церкви и не слѣдуетъ ли позаботиться объ устраненіи этого недостатка, если не возстановленіемъ монашества, то по крайней мѣрѣ, «какимъ нибудь другимъ суррогатомъ» въ аскетической формѣ? [2]). Въ Америкѣ же и Англіи мы уже видимъ призывы и даже попытки къ практическому осуществленію этой потребности. Въ Англіи опытъ организовать свѣтскія братства, принимающія, въ лицѣ своихъ сочленовъ, временные, какъ бы пробные, аскетическіе обѣты, былъ сдѣланъ еще Кеблемъ, во времена Оксфордскаго движенія, и неоднократно, хотя и безъ достаточнаго успѣха, повторялся [3]). Нѣсколько лѣтъ тому назадъ стали встрѣчаться сходные случаи въ Сѣверной Америкѣ. Затѣмъ въ Англіи Фарраръ неоднократно приглашалъ къ учрежденію особаго ордена или конгрегаціи для внутренней и внѣшней миссіонерской дѣятельности, и на церковномъ конгрессѣ въ Гуллѣ въ 1890 г. этотъ проектъ встрѣтилъ одобреніе. Въ то же время сдѣланъ былъ опытъ образовать, съ сходною цѣлью, «Церковную Армію» (Church-Army) на подобіе «Арміи Спасенія» генерала Буса, и организаціи «новыхъ бенедиктинцевъ» отца Игнатія Линна [4]). Упрочившимся учрежденіемъ можно считать Оксфордское «Общество Св. Іоанна», то есть, общину безбрачныхъ священниковъ, получившихъ прозвище «Коулейскихъ отцовъ» (the Cowley — Fathers), полезная дѣятельность коихъ, какъ нѣкоторые полагаютъ, едва ли была бы возможна безъ ихъ организаціи, напоминающей до нѣкоторой степени монашескую [5]). Думаютъ также, что, несмотря на широкое развитіе въ Англіи различныхъ женскихъ корпорацій (такъ называемыхъ «сестеръ», sisterhoods), посвящающихъ себя ре-

---

[1]) Verhandlungen der 43-ten General - Versammlung der Katholiken Deutschlands zu Dortmund. 1896, 263—266.

[2]) Zöckler. II, 628.

[3]) Cruttwell. Six Lectures on the Oxford Movement. London. 1899, 134,

[4]) Zöckler, l. c.

[5]) Cruttwell, l. c.

лигіозно-просвѣтительной и церковно-благотворительной дѣятельности, остаются пока еще невыполненными, но очень желательными, такія задачи въ этой области, которыя, будто бы, могутъ быть осуществлены должнымъ образомъ лишь при помощи женскихъ организацій, сплоченныхъ и дисциплинированныхъ въ духѣ и формѣ корпорацій монашескаго характера [1]). Вообще, успѣхъ ритуалистическаго и объединительно-церковнаго («каѳолическаго») движенія много содѣйствуетъ возрастанію въ Англіи сочувствія къ аскетической тенденціи; нерѣдко изъ устъ англиканъ, жалующихся на то, что «идеалъ святости не есть протестантскій идеалъ», слышатся восторженныя похвалы «несравненно большему богатству идеаловъ католическихъ: идеала священническаго, идеала монашескаго, идеала Церкви», который не довольствуется, какъ протестантскій, «однимъ признаніемъ величавыхъ духовныхъ идей, да рѣчами о нихъ, а научаетъ ка̀къ развивать въ себѣ способность самому стать духовнымъ», ка̀къ въ самомъ себѣ осуществить «искусство святости» [2]), причемъ и опредѣленно указывается на пользу аскетической дисциплины, такъ какъ «недисциплинированная человѣческая природа недостаточно духовна и сильна для того, чтобы, не порывами только энтузіазма и временнымъ религіознымъ возбужденіемъ, а устойчиво, поддерживать должныя отношенія къ Богу» [3]). Въ поучительныхъ преніяхъ, возникшихъ на Бедфордскомъ Конгрессѣ англиканскаго духовенства въ 1898 г. по поводу рѣчей «о душевномъ безпокойствѣ нашего вѣка», лондонскій профессоръ геологіи Бонней высказался за то, что этотъ всеобщій современный недугъ, для своего исцѣленія, требуетъ со стороны духовенства, да, пожалуй, и мірянъ, не столько безконечныхъ разсужденій и суетливаго размѣна духовной энергіи на внѣшнія мѣры устроенія жизни, сколько сосредоточенія ея на самоизученіи, самоуглубленіи и самовоспитаніи. «Какимъ образомъ, спрашиваетъ онъ, «подготовлялись древніе святые ко всѣмъ актамъ и кризисамъ своей жизни, какимъ путемъ приближались они къ Богу? Они взыскали пустыню, а не города, утесы Хорива, а не притворы храма, Ливійскія пещеры, а не александрійскія церкви. Наша родина—страна густо населенная; но уеди-

---

[1]) Тамъ же, 134.

[2]) Gordon Milburn. A Study of Modern Anglicanism. London. 1901, 19—23.

[3]) Тамъ же, 21.

ненныхъ болотъ и пустынныхъ холмовъ въ ней еще не мало. Туда, подъ тѣнь лѣсовъ и молчаливыхъ скалъ, для размышленія, для созерцанія, для молитвеннаго сближенія съ Богомъ удаляйтесь, хотя бы на краткій день чтобы познать лучшее лекарство противъ безпокойства и духовной смуты вѣка» [1]).

Крѣпнущее сознаніе огромной важности проблемы аскетизма привело къ глубокой перемѣнѣ во взглядахъ на значеніе подвижничества въ процессѣ историческаго развитія христіанства. Давно ли преобладающее отношеніе къ нему было рѣшительно отрицательное? Не говоримъ уже о представителяхъ анти-религіозной этики, матеріалистической и соціалистической, оставшихся въ данномъ случаѣ и до сихъ поръ при прежнихъ взглядахъ. Не лучше было отношеніе къ аскетизму и сторонниковъ болѣе широкой, такъ называемой гуманистической нравственности. Всѣмъ этимъ направленіямъ аскетизмъ представлялся совсѣмъ непонятнымъ искаженіемъ нормальнаго естественнаго состоянія, казался «особаго рода психическою болѣзнью», по выраженію одного нашего критика-публициста [2]), «стремленіемъ противообщественнымъ, враждебнымъ самой природѣ человѣка», по словамъ Михайловскаго.

Этотъ взглядъ, лѣтъ тридцать тому назадъ, раздѣляли даже первоклассные, по тогдашнему мнѣнію, историки культуры. Вспомнимъ, напримѣръ, длинную, страстную обвинительную рѣчь столь холоднаго въ другихъ случаяхъ Бёкля противъ аскетизма [3]) за то, что онъ будто бы «искалѣчиваетъ гармоническое и свободное развитіе жизни во всѣхъ главнѣйшихъ ея проявленіяхъ», до любви къ деньгамъ включительно, страсть къ которымъ принесла будто бы, «послѣ любви къ знанію, наиболѣе благъ человѣчеству» и осужденіе коей аскетами «обнаруживаетъ невѣжество, понятное, быть можетъ, въ прежніе вѣка, но въ наше время постыдное» [4]); вспомнимъ противоположное аскетизму требованіе Бёкля: «удовлетворенія на-

---

[1]) Official Report of the Church. Congress at Bradford. London. 1898. 203—207, ср. 196 sqq. 215 sqq.

[2]) Скабичевскій. Аскетическіе недуги въ нашей современной передовой интеллигенціи. Русская мысль. 1900. Октябрь, 19. Ссылаемся на этого критика какъ на представителя *предшествующаго* періода нашей либеральной журналистики.

[3]) Во главѣ объ умственномъ движеніи въ Шотландіи въ XVII в.

[4]) Исторія цивилизаціи въ Англіи. Спб. 1866, II, 261—262.

шего влеченія къ самоугожденію, безъ котораго человѣкъ не полонъ, не нормаленъ и можетъ быть, пожалуй, монахомъ, святымъ, но не человѣкомъ въ тѣсномъ смыслѣ слова» [1]). У другого прославленнаго историка культуры, Лекки, аскетизмъ характеризуется какъ принадлежность «грубаго общества, еще лишеннаго крѣпкой связи кооперации, промышленной предпріимчивости и преобладающаго стремленія къ матеріальному богатству и пышнымъ наслажденіямъ». Сознавая, что при этой послѣдней и, съ точки зрѣнія автора, высшей культурѣ, «Бога любятъ не ради Него Самого, а лишь какъ средство къ извѣстной цѣли» [2]), историкъ прогресса не колеблется однако назвать аскетическое направленіе «однимъ изъ самыхъ плачевныхъ по своимъ слѣдствіямъ въ нравственной исторіи человѣчества» [3]): противоестественная борьба съ природой, умерщвленіе семейныхъ чувствъ, уничтоженіе гражданскихъ добродѣтелей, наконецъ, равнодушіе и даже враждебность къ умственному просвѣщенію [4])—таковы, по Лекки, историческіе плоды преобладанія аскетизма.

Не доходя до подобныхъ крайностей въ отрицательныхъ приговорахъ надъ подвижничествомъ, многіе историки Церкви, преимущественно, конечно, протестантскіе, раздѣляли въ ту же пору мнѣніе, будто аскетизмъ представляетъ собою уклоненіе отъ первоначальнаго христіанства или даже искаженіе его. Въ настоящее время эта точка зрѣнія покинута большинствомъ историковъ настолько, что нѣкоторые изъ нихъ готовы считать монашество не только за «плодъ первобытной христіанской идеи», но даже за реализацію идеала уже евангельскаго» [5]). Несомнѣнно, въ лицѣ апостоловъ и первыхъ ихъ послѣдователей, [6]) ясно проявляется хотя и дале-

---

[3]) Тамъ 260—261.

[4]) Lecky. Sittengeschichte Europa's. Leipzig, 1870. I, 117.

[5]) Тамъ же, II, 85, 86.

[6]) Тамъ же, II, 97, 109, 111.

[7]) Schiwietz. 7.

[8]) Въ особенности у ап. Іакова, объ аскетическихъ подвигахъ котораго, на основаніи свидѣтельства Гегезиппа, повѣствуетъ Евсевій, Церковная Исторія, кн. 2, гл. 23. Протестантская критика видитъ въ аскетизмѣ Іакова и его послѣдователей характерную черту не общехристіанскую, а только іудействующей группы въ первохристіанской общинѣ. См. Dobschütz. Die urchristlichen Gemeinden. Leipzig, 1902, 110 — 112 и его же Probleme des apostolischen Zeitalters. Leipzig, 1904, II, Iudenthum und Iudenchristenthum. Ср. Zöckler. I, 140. Въ духѣ Павловой умѣренности,

кое отъ крайностей, сочувствіе аскетическому началу; не даромъ и Евсевій называетъ учениковъ Христа первыми аскетами. Въ частности, высокая похвала абсолютнаго цѣломудрія у ап. Павла способствовала быстрому и широкому развитію не столько обѣта, сколько обычая дѣвственности. Единодушный, восторженный хоръ похвалъ раздается изъ устъ учителей и руководителей церкви этому нравственному подвигу [1]), который приравнивался нѣкоторыми къ мученическому [2]). Іустинъ философъ ссылается «на многіе примѣры «аскетической жизни у христіанъ «изъ всякаго народа» [3]); Аѳиногоръ говоритъ также о «многихъ аскетахъ» обоего пола [4]),

---

но съ замѣтной склонностью въ сторону аскетизма, высказываются о цѣломудріи, дѣвствѣ и бракѣ Св. Игнатій Богоносецъ (Посл. къ Поликарпу, гл. 5) и Св. Поликарпъ Смирнс. (Къ Филип., гл. 5). Въ столъ вліятельномъ среди первохристіанъ „Пастырѣ“ Ерма очень опредѣленно указывается на аскетическое воздержаніе, какъ на условіе и средство спасенія (Пастырь. Кн. I, гл. 3 и 8 и Кн. II, Запов. 1 и 9). Рѣшительная проповѣдь аскетическаго „выхода изъ міра сего“ и „вступленія на путь подвижническій“ встрѣчался въ такъ называемомъ 2-мъ Посланіи Св. Климента. (Къ Коринѳ., гл. 5—8).

[1]) Вотъ, напр., обозначенія дѣвственницъ у Отцовъ Церкви и въ надгробныхъ надписяхъ: virgines sacrae, sanctae, venerabiles; virgines Dei; sponsae Christi, Domini; ancillae Dei, Domini, Christi; puellae Dei; famulae Dei, Christi; sacrae christi; templum Dei; сходныя выраженія и въ греческихъ источникахъ. Кипріанъ (Объ одеждѣ дѣвственницъ. Творенія. Кіевъ 1891, ч. 2, изд. 2, стр. 129) называетъ дѣвственницъ „цвѣтомъ церковнаго отростка, высокимъ украшеніемъ благодати духовной, природою веселою, чистымъ и непосредственнымъ созданіемъ хвалы и чести, образомъ Божіимъ, соотвѣтствующимъ святости Божественной, свѣтозарнѣйшею частью стада Христова“. Аѳанасій Великій величаетъ дѣвство, какъ „ангельскій образъ на землѣ святости“ и въ способности христіанъ „исполнять этотъ высокій и небесный обѣтъ“ усматриваетъ „важный признакъ подлиннаго и истиннаго благочестія“. (Защитительное слово предъ царемъ Констанціемъ § 33. Творенія. Ч. 2, стр. 73, изд. 1902 г.). По Амвросію (О дѣвственницахъ, кн. 1, гл. 7, стр. 15. Казань. 1901 г.) „дѣва—священство цѣломудрія... жертва, ежедневнымъ священнодѣйствіемъ которой умилостивляется божественная сила“. Онъ же сравниваетъ ихъ съ ангелами (Тамъ же: кн. 1, гл. 3, стр. 6).

[2]) Амвросій. О дѣвственницахъ. Кн. 1, гл. 3, стр. 6. Блаж. Іеронимъ (Epist 109) называетъ дѣвство „ежедневнымъ мученичествомъ“ (quoti dianum martyrium est).

[3]) Апологія 1, гл. 15, стр. 44. Сочиненія св. Іустина. Москва. Изд. 2. 1892; стр. I, гл. 29, стр. 59.

[4]) Аѳиногоръ. Прошеніе о христіанахъ. 33. Сочиненія древн. христ. апологетовъ. Спб. 1895. стр. 89.

а Минуцій Феликсъ и Тертулліанъ уже объ «очень многихъ» и «вполнѣ достовѣрныхъ» примѣрахъ этого рода [1]), что̀ подтверждаетъ и Евсевій [2]), ссылаясь, по отношенію къ древнѣйшей порѣ, на приписывавшуюся Филону книгу «О созерцательной жизни» [3]), содержащую черты аскетической жизни, будто бы вполнѣ совпадающія съ подвигами современныхъ историку христіанъ [4]). Въ письмахъ Кипріана встрѣчаемъ не мало указаній на сочувствіе аскетизму во всѣхъ слояхъ тогдашняго христіанскаго общества. Уже у первыхъ апологетовъ характерною чертою новаго ученія выставляется требованіе «безусловной и неукоризненной чистоты, величайшей непорочности, не допускающей ни малѣйшаго грѣха, никогда, даже и въ мысляхъ» [5]). Евсевій называетъ аскетовъ «людьми совершенной жизни» [6]), а Созоменъ воспѣваетъ имъ пространную хвалебную пѣснь въ своей «Исторіи» [7]). Наконецъ, Амвросій, какъ бы подводя итоги отношенія первыхъ христіанъ къ подвижничеству, восклицаетъ: «развѣ въ моемъ призывѣ (къ дѣвству) есть что-либо новое?.. Мы, конечно, по праву осуждаемъ всѣ тѣ новшества, которыя не были ученіемъ Христа; но объ этомъ (о подвижническомъ воинствованіи ради царства небеснаго) уже училъ (Самъ) Господь!» [8]).

Таковы свидѣтельства ранняго христіанства объ изначальной присущности ему подвижническаго духа. Достовѣрность ихъ подтверждается современниками-язычниками, напримѣръ, Галеномъ, который говоритъ: «мы свидѣтельствуемъ, что христіане честно и строго-благоправно воздерживаются отъ плот-

---

[1]) Минуцій Феликсъ. Октавій. 31, стр. 262 того же изданія. Tertullian. De virg. velam. c. 10. De Continen. c. 13.

[2]) Eusebius. Demonstr. evang. I, 8,9. Cp. Vita Constan. IV, 26—De laud. Const. c. 13.

[3]) О ней: Lucius. Die Therapeuten. Strassburg, 1879. Nirschl. Die Therapeuten. Mainz 1890 и въ особенности Conybeare. Philo about Contemplative Life. Oxford, 1895, Wendland. Die Therapeuten und die Philonische Schrift vom beschaulichen Leben. Leipzig, 1896. Massebieau. Le Traité de la vie contemplative. Paris. 1888.

[4]) Евсевій. Церковн. исторія. Кн. II, гл. 17, стр. 79—86. Спб. 1858. Т. I изд. 2.

[5]) Аѳиногоръ. I, 31, стр. 87—88 и 32, стр. 89.

[6]) Euseb. Demonst. evang. I, 9.

[7]) Sozomen. Histor. Eccl. I, c. 12.

[8]) Амвросій. О Дѣвствѣ, кн. 1, гл. 6, стр. 122.

скихъ наслажденій; между ними есть мужчины и женщины, воздерживающіеся отъ брака; есть среди нихъ и такіе, которые въ усиліяхъ достигнуть духовнаго самообладанія и нравственной чистоты возвысились до такой степени, что они ни въ чемъ не уступаютъ истиннымъ философамъ-мудрецамъ». Несомнѣнно, наконецъ, и то, что обнаруженныя за послѣднее время наукою новыя данныя изъ области древней церковной дисциплины, культа и частнаго быта ранняго христіанства даютъ вѣскія и яркія подтвержденія мнѣнію о глубокой склонности его къ нравственно-религіозному подвижничеству. Вотъ почему, даже нерасположенный къ послѣднему, вождь нѣмецкой религіозно-исторической критики Гарнакъ принужденъ признать, что мнѣніе Церкви, будто учрежденія, сходныя съ монашествомъ, встрѣчались уже въ вѣкѣ апостольскомъ, нельзя назвать невѣрнымъ. Мысль отдѣлиться отъ общежитія и образовать обособленные отъ него союзы съ цѣлью сугубаго отрѣшенія отъ міра, не могла, конечно, встрѣчаться въ первыя десятилѣтія существованія Церкви; тѣмъ не менѣе аскетическое устроеніе самой жизни было уже въ полномъ ходу, въ особенности у считавшихъ себя призванными къ евангельскому благовѣстію или къ служенію дѣламъ милосердія въ общинахъ. И не одни эти выдающіеся дѣятели, но и всѣ вообще перво-христіане, поскольку они были проникнуты глубокимъ убѣжденіемъ въ близости конца міра, не могли придавать земной жизни самостоятельной цѣнности [1]) и, въ соотвѣтственной степени, укрѣплялись въ аскетическихъ склонностяхъ.

Если въ опасномъ столкновеніи съ гностиками и монтанистами Церковь благоразумно и послѣдовательно осудила и преодолѣла крайности болѣзненнаго подвижничества, вытекавшаго изъ духа, сроднаго уже манихейскому пессимизму, изъ взгляда на всю физическую природу, какъ на изначальное демоническое зло, то это противодѣйствіе аскетизму дурнорожденному отнюдь не доказываетъ, чтобы Церковь сама отказывалась отъ присущаго ей съ раннихъ дней и ею одобрявшагося того высшаго подвижничества, истиннаго, которое отрѣшеніе человѣка отъ міра и отъ самого себя считаетъ не за конечную, самодовлѣющую цѣль, а лишь за средство духовнаго воспитанія и

---

[1]) Harnack. Das Mönchthum. 1907, 8—9.

развитія личности вѣрующаго для высшей цѣли, а именно: для спасенія себя и ближняго.

Аскетическое ученіе, *такъ понимаемое и осуществляемое*, не переставало жить и въ ученіи, и въ быту церковномъ; и вотъ почему могла затѣмъ Церковь отдаться столь широкому и настойчивому осуществленію подвижническаго стремленія. Тутъ не было ни противорѣчія съ первоначальнымъ идеаломъ праведности и святости, ни, еще менѣе, его искаженія; здѣсь было только органическое развитіе одного изъ существенныхъ началъ христіанства.

Попробуемъ выяснить это съ исторической точки зрѣнія.

Поскольку глубочайшія, неизслѣдуемыя въ своей полнотѣ, тайны Промысла Божія въ судьбахъ человѣчества доступны какому бы то ни было, приблизительному уясненію несовершеннымъ историческимъ пониманіемъ ума человѣческаго, процессъ историческаго развитія христіанства, въ своей послѣдовательности и цѣлесообразности, представляется изумительнымъ, свидѣтельствующимъ о во-истину божественномъ водительствѣ Церкви Духомъ Святымъ. На зарѣ проповѣди спасенія, когда первые, нѣжные ростки новаго ученія едва пробивались, то среди терній порока языческаго міра, то на каменистой почвѣ одряхлѣвшей античной философской мысли, то, наконецъ, въ пыли торныхъ распутій гражданской и политической суеты,—въ эту пору первою необходимостью и первою заботою было отвоевать новымъ всходамъ право на существованіе, несмотря на ихъ глубокое противорѣчіе установившемуся смыслу и строю жизни. Нужна была немедленная, общедоступная убѣдительность проповѣди, способная быстро воздѣйствовать на широкіе круги, на народную массу, чтобы сдѣлать новое легко пріемлемымъ. Въ соотвѣтствіи съ этимъ, христіанство явилось раньше всего силою *нравственною, дѣятельною*. Передъ одряхлѣвшимъ языческимъ міромъ оно предстало дѣтски чистымъ, юношески бодрымъ и сильнымъ, какъ новая тварь и новая жизнь о Христѣ и во Христѣ. Но уже и здѣсь, при самыхъ первыхъ шагахъ по новому пути, даны были зачатки аскетическаго отношенія къ міру, гдѣ грѣхъ царилъ такъ явно и безстыдно. Любить плотски этотъ, во злѣ лежавшій міръ, ради него самого, христіанство, конечно, не могло; но отнестись къ нему вполнѣ безучастно, не являя той высшей любви, что́ долготерпитъ и милосердствуетъ, все покрываетъ и переноситъ, также нельзя было. Полное безуча-

стіе къ гибнущимъ въ мірѣ, хотя бы и грѣшнымъ, хотя бы и еще невѣрующимъ, равносильно было непониманію Того, Кто Самъ — Любовь, Кто пришелъ именно грѣшныхъ спасти! Вотъ почему, не любя міра *ради міра*, и живя въ мірѣ *не ради земного*, первохристіанство не отринуло всецѣло міра, какъ безнадежно на гибель осужденнаго, и не только терпѣло его, но и любовью дѣятельною преобразило его, освящая земное, очищая и возвышая дольное, временное горнимъ и вѣчнымъ, претворяя грѣховное въ праведное. И этимъ дѣятельнымъ подвигомъ любви долготерпящей, до жертвы собою, до вѣнца мученическаго [1]), христіанство, съ быстротою по-истинѣ чудесною [2]), привлекло къ себѣ сердца жаждавшихъ нравственнаго оживленія. Первый, важнѣйшій актъ подвига спасенія, осязательный, жизнью подтвержденный примѣръ *перерожденія чувства, сердца* былъ выполненъ, и притомъ въ духѣ, во-истину, подвижническомъ, въ смыслѣ отрѣшенія отъ себя и отъ міра *ради спасенія не только себя, но и міра.*

Но уже новая задача, немедленно вслѣдъ за первою, выдвигалась впередъ: оправданное подвигомъ любви уже *на дѣлѣ*, христіанство нуждалось въ оправданіи еще и путемъ *разумнаго убѣжденія.* Богъ — Любовь, ощутимый сердцемъ, какъ Спаситель міра, долженъ былъ еще быть познанъ *и умомъ,* какъ *высшій разумъ — Логосъ.* Рождество Христа, Солнца Правды, должно было возсіять надъ міромъ какъ *Свѣтъ разума,* какъ незаходимое солнце вѣчной истины. Настала пора сначала — апологетовъ: борьбы съ ложнымъ или непол-

---

[1]) „Христіанская пропаганда совершилась самымъ естественнымъ образомъ: вліяніемъ любви христіанской, а также и страданія христіанскаго, тою внутреннею силою страданія, которая медленно, но непрестанно поднимаясь, покрыла, какъ воды океана, самыя вершины языческаго міра“, превосходно замѣчаетъ H. Monnier. La notion de l'apostolat, des origines à Irénée. Paris. 1903, 345.

[2]) О поразительно быстромъ, широкомъ распространеніи христіанства см. монументальный трудъ Гарнака: Mission und Ausbreitung des Christenthums in den ersten drei Jahrhunderten. 2 Aufl. Leipzig 1906, pass. и II, 285—286. Ср. Knopf. Das nachapostolische Zeitalter. Tübingen, 1905, 62. Тамъ же — о вліяніи на этотъ успѣхъ нравственныхъ достоинствъ христіанства, 65 ff.; также Duchesne. Histoire ancienne de l'Eglise. T. I, 2 éd. Paris, 1906, 197—198, и особенно энергично Dobschütz. Die urchristlichen Gemeinden. Sittengeschichtliche Bilder. Leipzig, 1902, 252 ff.: „практическое христіанство, организація дѣятельности любви—вотъ что даровало побѣду церкви въ ея богатырской борьбѣ съ римскимъ государствомъ, съ языческими религіями и съ собственными сектами“. 262.

нымъ свѣтомъ, мудрости языческой, вразумленіе путемъ отрицательнымъ, отказомъ отъ основъ и цѣлей ветхой мудрости, хотя бы и при использованіи многихъ сторонъ ея, какъ средствъ для высшей цѣли. Затѣмъ—пора великихъ мыслителей, учителей Церкви, «пастырскою свирѣлью» богоявленной мудрости (какъ поется въ тропарѣ Григорію Богослову) заглушившихъ риторовъ трубы». «Во всю землю» разлилось «вѣщаніе ихъ» (тропарь Василію Великому); «изысканы были глубины духа», и «украсилась Церковь свыше истканною одеждою православія» (тропарь Григорію Богослову), запечатлѣнною кровію мучениковъ и мучеииць, исповѣдниковъ вѣры. Свершена была *вторая* часть подвига спасанія міра, *перерожденіе мысли*, въ смыслѣ «разума истины», въ смыслѣ предвѣчнаго и вѣковѣчнаго Слова, Единороднаго Сына Божія.

Но и эта величавая задача осуществилась не въ противорѣчіи съ аскетическимъ началомъ и не въ забвеніи его, а въ согласіи съ нимъ и при глубокомъ сочувствіи ему. Какъ раньше христіанское нравоученіе, такъ теперь христіанское богословіе неизмѣнно взывало: «горѣ имѣемъ сердца! ко Господу, а не къ міру!» «Глубины духа» влекли его, а не мелководье земной суеты. Аѳанасій, Василій, Златоустъ, Амвросій, поставленные лицомъ къ лицу съ важнѣйшими вопросами христіанской мысли съ одной стороны, а съ другой—съ практическими требованіями церковной жизни, съ необходимостью религіозно-нравственнаго упорядоченія быта частнаго и общественнаго [3]), сами рвались душею къ созерцательно-молитвенному безмолвію пустынь, къ подвигамъ отшельническимъ, имъ писали похвалы, и сами въ подвижнической средѣ почерпали совѣтъ и вдохновеніе для ученыхъ и пастырскихъ трудовъ [4]).

---

[3]) Лучшее изслѣдованіе на эту тему—Seipel. Die wirthschaftsethischen Lehren der Kirchenväter. Wien. 1907. Возражая противъ распространеннаго предубѣжденія, будто, въ силу презрѣнія къ жизни и удаленія отъ міра, вожди христіанства дѣлали людей неспособными къ исполненію „дѣловыхъ" обязанностей земного быта, авторъ доказываетъ, что, наоборотъ, „именно отцамъ церкви обязано впервые своею побѣдою важнѣйшее для будущаго прогресса свѣтской культуры начало: признаніе цѣнности тѣлеснаго и духовнаго труда" (Vorwort). Ср. S. Weber. Evangelium und Arbeit. Freiburg i. B. 1898, Schilling. Reichthum und Eigenthum in der altkirchlichen Literatur. Freiburg i. B. 1908 (съ библіографіей предмета), и до сихъ поръ все еще незамѣнимый трудъ Ульгорна Die christliche Liebesthätigkeit in der alten Kirche. Stuttgart, 1882.

[4]) О главныхъ тенденціяхъ ранней христіанской этики см. Scullard, Early Christian Ethics in in the West from Clement to Ambrose. London,

Въ лицѣ ихъ христіанская философская мысль, обогащенная очищеннымъ наслѣдіемъ античной мудрости, уже жаждала смѣнить надменную школьную ученость сосредоточеннымъ въ уединеніи свѣтомъ внутренняго, духовнаго опыта. И переходъ къ нему не заставилъ ждать.

Настала *третья* великая пора выработки системы христіанскаго перевоспитанія человѣчества: послѣ обновленія чувства и разума — *пересозданіе воли* на служеніе «единому на потребу». Труднѣйшая сама по себѣ, задача эта усугублялась въ трудностяхъ условіями даннаго историческаго момента. Ему предшествовала гражданская и политическая побѣда христіанства надъ язычествомъ. Церковь гонимая стала Церковью торжествующею. «Галилеянинъ побѣдилъ»; но побѣда внѣшняя не обошлась безъ внутреннихъ утратъ: омрачилась чистота, поколебалась стройность. Признаніе христіанства государственной религіей вызвало массовой приливъ къ Церкви новообращенныхъ, отдѣльныхъ лицъ, а позднѣе—и цѣлыхъ народностей; все это—различное по свойствамъ, безъ нравственнаго отбора, безъ должной духовной подготовки [1]). Но была и другая опасность: градъ земной покорно склонился къ ногамъ Церкви; но, давая обѣтъ послушанія ей, требовалъ отъ духовной матери непрестанныхъ заботъ о своемъ устроеніи не только будущемъ, небесномъ, но и неотложно-настоящемъ, земномъ. Устраниться отъ предлежавшей ей задачи Церковь не могла, изъ сожалѣнія къ міру, которому, кромѣ внутренняго разложенія, грозила гибель и снаружи, со стѣроны надвигавшагося варварства [2]). Но какъ бы то ни было,

---

1907. Объ аскетизмѣ Аѳанасія Великаго—Cavallera. St. Athânase. 327 ss, Paris, 1908, Василія Великаго—Allard. St. Basile. 4 éd. Paris, 1903.

[1]) Характеристику „утраты во время благоденствія той славы и силы, какую пріобрѣло христіанство во время гоненій и скорбей“ даетъ Григорій Богословъ въ Словѣ III-мъ и IV-мъ (1-мъ обличительномъ на Юліана). Творенія, изд. З. М. 1889, I, стр. 51 сл., 74, 83—84. Въ новыхъ историческихъ работахъ, напр., Trede Das Heidenthum in der römishen Kirche 1899 ff. Lucius. Die Anfänge des Heiligenkults in der Christlichen Kirche, 1904. Soltau. Das Fortleben des Heidenthums in der altchristlichen Kirche, 1906, 246 ff., картина созданныхъ этими перемѣнами трудностей выступаетъ въ яркихъ краскахъ.

[2]) Амміанъ Марцеллинъ съ одной стороны и Амвросій—съ другой, по поводу пораженій отъ варваровъ, живо передаютъ всеобщее впечатлѣніе, что наступаютъ послѣдніе дни не только имперіи, но и всего міра: „Verborum autem coelestium nulli magis quam nos testes sumus, quos

забота о земномъ и временномъ вторглась бурнымъ потокомъ въ нераздѣленную дотолѣ думу о небесномъ и вѣчномъ, и въ немалой степени затуманила ее.

Правда, даже и эта историческая неизбѣжная миссія была понята и выполнялась лучшими дѣятелями какъ повинность, какъ бремя послушанія, возложеннаго на нихъ ихъ личною совѣстью и общественною. Для этихъ высоко парившихъ орловъ христіанской мысли задача была вовсе не въ обмірщеніи Церкви, а какъ разъ обратно—въ религіонизаціи міра и жизни. Однако сдѣлка съ міромъ, уступка ему, до извѣстной степени, идеала неизбѣжна были даже и здѣсь, на бладороднѣйшихъ нравственныхъ высотахъ! Что же должно было происходить тамъ, на топкихъ низинахъ земной суеты, гдѣ толпа, еще почти всецѣло языческая, и заурядные выполнители величавыхъ предначертаній обуревались всѣми страстями, увлекались всѣми соблазнами чаръ грѣха! Заоблачныя вершины ученія Церкви и «свѣтила на земли, Отцы ея, къ истинной вѣрѣ вся направлявшіе» (Тропарь Отцевъ) — эти священныя вершины оставались чистыми и непоколебимыми; но подножіе ихъ грязнилось прибоемъ мірскихъ страстей, «пѣнившихся своими срамо́тами»; и чѣмъ шире разливался притокъ волнъ житейскаго моря, тѣмъ больше пятнали онѣ «свыше истканную ризу истины».

Что было дѣлать Церкви въ эту критическую пору ея развитія? Ужели отказаться отъ начатаго и, въ немалой мѣрѣ, уже выполнявшагося дѣла?.. изъ желанія уберечься отъ соблазна,—предать безжалостно міръ на гибель, безъ руководства въ томъ, съ чемъ онъ, какъ «міръ», не могъ разстаться?.. Къ счастью для человѣчества, Церковь не рѣшилась на это. Но глубину надвигавшейся опасности обмірщенія она сознала, и, среди «житейскаго моря», воздвигаемаго напастей бурею, стала искать «тихой пристани», гдѣ, съ искренностью пламенной вѣры дней своей чистой дѣтственности, она могла бы воскликнуть: «отъ тли, Боже, мя возведи»!

Этимъ путеводнымъ маякомъ отъ бездны грѣховной къ берегу спасенія для корабля Церкви и стало христіанское подвижничество, этою тихою пристанью—иночество, монастырь, пустыня. Но упраздняя міра, ввѣреннаго ея воспитанію, Цер-

---

mundi finis invenit: in occasu sumus, praecedunt quaedam signa aegritudinis mundi!" Ambros. Exp. in Lucam X, de Noe et Arca. I, 10.

ковь стала искать врачеванія отъ грѣховной заразы міра и обрѣла его въ противоположности міра, въ пустынѣ, но не для того, чтобы всецѣло вселиться въ нее, хотя мы и читаемъ, что въ ту пору пыстыни стали люднѣе многихъ городовъ [1]), а для того, чтобы изъ духовнаго сокровища сердца, въ уединеніи возращеннаго, выносить блага духовныя *и въ міръ*, для отрезвленія его отъ дурмана страстей и суеты и для оздоровленія такимъ образомъ всей Церкви.

Трудна, но и величава была задача тихой пристани: утишить, умиротворить міръ и направить его къ якорю спасенія! Въ противоположность лѣни духовной на мягкомъ ложѣ грѣха, она немолчно взывала: «бдите и молитесь, да не впадете въ искушеніе»! въ противоположность принижающимъ соблазнамъ земного, она учила «горѣ имѣть сердца, ко Господу», и только къ Нему одному, всецѣло и нераздѣльно, любя и цѣня все остальное лишь ради Бога, только ради Него.

Это «только»,—въ свое время предметъ удивленія и разгадка плодотворнаго обаянія подвижничества вообще, иночества—въ частности, эта полнота и цѣльность порыва души

---

[1]) „Сколько народу живетъ въ городахъ, почти столько же—иноковъ въ пустыняхъ", говоритъ Руфинъ. Жизнь пустынныхъ отцовъ. Св. Троиц. Сер. Лавра. 1898, 42. гл. 7. Въ Египтѣ и Ѳиваидѣ, по Палладію,—всѣ города были какъ бы опоясаны кольцомъ монастырей; монахами полны селенія, окрестности, городовъ и въ особенности пустыня (Руфинъ. Прологъ, стр. 43): Постуміанъ, по берегамъ Нила, видалъ въ разныхъ обителяхъ по 2, по 3 тысячи иноковъ. Въ Тавеннѣ Ѳиваидской (по Руфину, гл. 3. стр. 31) ихъ спасалось 3000 подъ руководствомъ аввы Аммона. По Іоанну Кассіану (О постановленіяхъ Киновитянъ, кн. IV, гл. 1, стр. 28. Изд. 2 М. 1892) ихъ было болѣе 5000. Палладій насчитываетъ до 7000, принявшихъ правило Пахомія Великаго (Лавсаикъ. Изд. 3 СПБ. 1873. гл. 34, стр. 151. Блаж. Іеронимъ (очевидно, не точно) увеличиваетъ это число приблизительно до 50000! (Hieronym. Translatio regulae J. Pachomii Praef). Ср. Sozomen. Hist. Eccl. Ш, 14. Сопоставленіе числовыхъ, данныхъ и провѣрка ихъ у Ladeuze Sur le cénobitisme pakhômien, 204 ss. и Grützmacher. Pachomius. 109—112. Въ Оксиринхѣ „монахи встрѣчались со всѣхъ сторонъ въ окрестностяхъ города, и внутри онъ весь былъ наполненъ ими; общественныя зданія, храмы древняго суевѣрія—все обратилось въ жилища иноковъ; въ городѣ, казалось, больше монастырей, чѣмъ частныхъ домовъ!!. Въ воротахъ, въ башняхъ, въ каждомъ уголкѣ—вездѣ иноки... Отъ святого епископа того мѣста мы узнали, что въ городѣ находится 2000 инокинь и 10000 иноковъ" (Руфинъ, гл. 5, стр. 34—35). Послѣ Египта наибольшее число монаховъ, по Іерониму (Толкованіе на Исайю V, 20.) было въ Месопотаміи. Общій обзоръ—у Besse Moines d'Orient. Ch. 2. „Монашеская топографія".

къ Богу стала недостаткомъ въ глазахъ позднѣйшей, свѣтской культуры. Но если борьба съ міромъ и жизнью есть вина предъ языческой естественностью, ошибочно называемой «чистою человѣчностью», которая, однако, въ силу отрицанія ею грѣха, нарушаетъ чистоту нравственную,—то борьба эта, несомнѣнно,—не вина противъ христіанскаго жизнепониманія, для котораго и міръ, и жизнь могутъ быть цѣнными лишь поскольку въ нихъ намѣчаются и осуществляются пути къ Царствію Божію, и гдѣ сама любовь къ людямъ имѣетъ своимъ источникомъ не естественную человѣчность, искаженную грѣхомъ, а братство о Христѣ возрожденныхъ Его благодатію сыновъ общаго Отца Небеснаго.

Исходя изъ *такой* постановки отношенія къ міру и къ земной жизни, подвижничество свято-отеческой поры было, несомнѣнно, въ высокой степени требовательнымъ, «*максимальнымъ*» въ своихъ идеалахъ праведности; но оно и должно было быть таковымъ, если хотѣло выполнить свою историческую задачу, въ противовѣсъ вышеуказанной огромной опасности обмірщенія Церкви. Максимализму свѣтскости, вовлеченію въ нее самой Церкви надо было противопоставить максимализмъ отрѣшенія отъ міра, и притомъ не какъ идеалъ только, но и какъ реальный, осуществимый и осуществлявшійся во-очію фактъ, дабы, при несравненно меньшихъ, уже минимальныхъ требованіяхъ при проведеніи идеала въ жизнь, міръ не могъ бы ссылаться на ихъ неосуществимость. Какъ и въ вѣкъ апостольскій, полное самоотреченіе и міроотреченіе не были возведены во всеобщее, для всѣхъ вѣрующихъ обязательное предписаніе; то была не заурядная заповѣдь, а подвигъ высшаго напряженія въ стремленіи «къ единому на потребу»; но основное побужденіе и конечная цѣль становились правомъ и обязанностью каждаго, въ мѣру возраста духовнаго и силъ благодатныхъ.

Только такой сосредоточенной духовной мощи и было подъ силу сломить и обуздать, хотя бы до нѣкоторой степени, нравственную распущенность языческаго міра и стихійный вихрь грубаго варварства новыхъ народностей, надвигавшихся на античную цивилизацію въ ту пору, когда богатырская энергія римскаго міродержавства стала быстро клониться къ упадку. Противъ внѣшнихъ буйныхъ природныхъ и грѣховныхъ силъ христіанство, въ лицѣ подвижничества монашескаго, выдвинуло небывалую еще, безпримѣрную по выносливости, внутрен-

нюю духовную силу, завершившую великое дѣло мучениковъ и мученицъ. Вотъ какъ представляетъ этотъ міровой контрастъ Златоустъ: «Кто знаетъ древній Египетъ, богоборный и бѣснующійся, тотъ вполнѣ увѣрится въ силѣ Христовой... Египетъ, нѣкогда отецъ и стихотворцевъ, и мудрецовъ, и волхвовъ, изобрѣтшій всѣ виды волхвованія и передавшій ихъ другимъ, теперь,... презирая все прежнее,... хвалится крестомъ... Тамъ увидишь, что все тиранство дьявольское ниспровергнуто, а Царство Христово сіяетъ... И это совершается не только въ городахъ, но даже гораздо болѣе въ пустыняхъ, нежели въ городахъ: по всей этой странѣ можно видѣть Христово воинство и царственное стадо, и образъ жизни, свойственный горнымъ силамъ... Не такъ свѣтло небо, испещренное сонмомъ звѣздъ, какъ египетская пустыня, являющая повсюду иноческія кущи» [1]). Созоменъ указываетъ на подобный же контрастъ добродѣтелей сирійскихъ подвижниковъ сравнительно съ грубыми нравами окружающихъ язычниковъ, причемъ долговѣчность святыхъ иноковъ объясняетъ предначертаніемъ Божественнаго промысла, избравшаго этихъ праведниковъ для обращенія невѣрующихъ племенъ къ вѣрѣ [2]). Чудесная сила этого воздѣйствія особенно ярко сказалась на «отцѣ монашества», Антоніи Великомъ; въ житіи его мы читаемъ: «всѣ сбѣгались, чтобы видѣть его; даже язычники и жрецы, приходили въ храмъ Господень, говоря: «желаемъ видѣть человѣка Божія»; ибо такъ называли его всѣ... Въ эти немногіе дни столько обратилось въ христіанство, сколько въ иныя времена обращалось въ продолженіе года»... [3]). «Объ этомъ славнѣйшемъ послѣ апостоловъ мужѣ, блаженномъ и великомъ, всѣ донынѣ говорятъ непрестанно», добавляетъ Златоустъ [4]). Такова была сила воздѣйствія на временныя и мѣстныя условія. Но что еще важнѣе, только такая напряженная, непрестанная работа духа надъ плотью и воли надъ страстями, какую міръ узрѣлъ въ подвижничествѣ IV вѣка, только такое величайшее и увѣнчанное успѣхомъ усиліе могло выработать нравственную дисциплину человѣческаго организма, способную создать реальный

---

[1]) Іоаннъ Злат. Толкованіе на св. Матѳея. Бес. 8, 5 и 4. Творенія VII, 1, 87.

[2]) Sozomen. Hist. Eccl. VI, 34.

[3]) Житіе преп. Антонія, 70, въ Твореніяхъ Аѳанасія Великаго III 233—234.

[4]) Іоаннъ Злат. въ указ. м., стр. 88.

оплотъ противъ *не временной уже только*, но и *постоянной* опасности, противъ того, что есть грѣховнаго въ вѣчномъ, естественномъ соблазнѣ физическаго бытія, ибо, если въ бытіи этомъ, какъ сотворенномъ Богомъ, зла не создающимъ, не все конечно, — зло и грѣхъ, то тѣмъ не менѣе нѣкое зло, *какъ слѣдствіе грѣха*, несомнѣнно есть, съ христіанской по крайней мѣрѣ точки зрѣнія, немыслимой безъ понятія грѣха, въ противоположность языческому гуманизму, оправдывающему и узаконяющему все естественное, въ силу своего, теперь уже впрочемъ и свѣтскою наукою поколебленнаго догмата: «ничто естественное не презрѣнно и не позорно».

Величіе иноческаго подвижничества состояло въ томъ, что оно не только выработало высокій идеалъ святости, но и осуществило его, и притомъ не въ единичныхъ, исключительныхъ примѣрахъ, а въ многочисленно повторенныхъ, несмотря на всѣ огромныя трудности. Крѣпкая вѣра въ прочно установленный образецъ святости была здѣсь подтверждена подвигами жизни, реальность и сила принципа, теоріи, метода— явлены фактически, не отвлеченными доводами, а опытомъ жизни подвижниковъ и широкими общественными слѣдствіями примѣра ихъ нравственной чистоты и праведности.

Что это было именно такъ, — о томъ свидѣтельствуетъ единодушный хоръ восторженныхъ похвалъ подвижникамъ изъ устъ ихъ современниковъ, и притомъ самыхъ славныхъ и вліятельныхъ вождей тогдашней церковной жизни. Надо внимательно прислушаться къ этимъ отзывамъ, чтобы понять, въ чемъ крылась тайна обаянія иноческаго идеала на лучшихъ людей столь блестящей поры христіанской мысли и христіанскаго дѣла, въ чемъ была историческая сила этого новаго мірового фактора духовнаго развитія. Современниковъ прежде всего повергало въ изумленіе и восторгъ совершавшееся на глазахъ у всѣхъ перерожденіе естественно-слабой и склонной къ грѣху человѣческой природы въ праведную, возвышавшуюся до высокихъ степеней безупречной духовной чистоты и самоотверженной добродѣтели. Новая тварь, смѣнявшая «ветхаго человѣка», была здѣсь явлена во-очію, во всемъ величіи своей смиренной простоты и непоказности. Вотъ, напримѣръ, впечатлѣнія очевидца, великаго Аѳанасія, пережитыя имъ въ Египтѣ: «монастыри въ горахъ подобны были скиніямъ, наполненнымъ божественными ликами псалмопѣвцевъ, любителей ученія, постниковъ, молитвенниковъ, которыхъ радовало

упованіе будущихъ благъ и которые, занимаясь рукодѣліями для подаянія милостыни, имѣли между собою взаимную любовь и согласіе. Подлинно представлялась тамъ какъ бы особая нѣкая область благочестія и правды. Не было тамъ ни притѣснителя, ни притѣсненнаго;... подвижниковъ было много, но у всѣхъ одна мысль—подвизаться въ добродѣтели... Сами они дѣлаютъ всѣ тайно и желаютъ быть сокрытыми; но Господь дѣлаетъ ихъ видимыми для всѣхъ, подобно свѣтильникамъ, чтобы, слыша о нихъ (а слышатъ о нихъ и въ Испаніи и въ Римѣ, и въ Африкѣ!), знали, какъ могутъ заповѣди приводить къ преуспѣянію, и чтобы возревновали идти путемъ добродѣли» [1]). А вотъ слова другого очевидца, Руфина: «видѣлъ я, во-истину видѣлъ сокровище Христово, сокрытое въ человѣческихъ сосудахъ!... Да, я видѣлъ въ Египтѣ отцевъ, живушихъ на землѣ, но проводящихъ жизнь небесную, и новыхъ нѣкіихъ пророковъ, воодушевленныхъ какъ добродѣтелями душевными, такъ и даромъ пророчества, о достоинствѣ которыхъ свидѣтельствуетъ даръ знаменій и чудотвореній... Нѣкоторые изъ нихъ такъ свободны отъ всякой мысли о порокѣ, что забываютъ, было ли въ мірѣ что злое... Они обитаютъ въ пустынѣ, разсѣянные и раздѣленные по келліямъ, но соединенные любовью; раздѣляются жилищами для того, чтобы никакой звукъ, никакая встрѣча, никакой праздный разговоръ не возмущали наслаждающихся покоемъ безмолвія и священной сосредоточенности ума... Всѣ они нисколько не заботятся о пищѣ или объ одеждѣ и тому подобномъ,... и о чемъ либо необходимомъ для тѣла прибѣгаютъ не къ людямъ, но, обратясь къ Богу съ просьбою, какъ къ Отцу, получаютъ просимое, потому что такова у нихъ вѣра, что могутъ и горы переставлять... Многія и безчисленныя совершали они чудеса, напоминающія чудотворенія пророковъ и апостоловъ, такъ, что нельзя сомнѣваться въ томъ, что ихъ добродѣтелями стоитъ міръ. И что всего изумительнѣе: хотя обыкновенно все превосходное рѣдко и трудно, — ихъ и по числу много, и по добродѣтелямъ они несравненны» [2]). Въ Оксиринхѣ, напримѣръ, «все обратилось въ жилище иноковъ... всюду иконы, и отовсюду, денно и нощно, возносятся хвала Богу и пѣснопѣнія... Весь городъ обратился

---

[1]) Житіе преп. Антонія, гл. 74 и 93 въ Твореніяхъ Аѳанасія Великаго. III, 214—215 и 250.

[2]) Руфинъ. Жизнь пустынныхъ отцевъ. Прологъ. 1898, XLII—XLIII.

какъ бы въ одинъ храмъ..., и не будетъ никакого различія — совершитъ ли епископъ богослуженіе на улицѣ, или въ храмѣ» [1]). То же самое повѣствуется о подвижникахъ горы Нитрійской, которую Іеронимъ [2]), и Руфинъ описываютъ, какъ царство смиренія, кротости, любви, милосердія и единодушія [3]): на лицахъ этихъ людей, терпѣвшихъ величайшія лишенія, утруждавшихъ себя невѣроятными по напряженію аскетическими подвигами, «сіяли дивное веселіе и радость, божественный нѣкій восторгъ, какого не увидишь у другихъ людей на землѣ; тамъ не видно было ни одного печальнаго лица» [4]). «Пустыня», говоритъ Златоустъ, «стала лучше рая: тамъ, въ образѣ человѣческомъ, видимъ безчисленные лики ангеловъ, сонмы мучениковъ, собраніе дѣвъ; видимъ, что все тиранство дьявольское ниспровергнуто, а царство Христово сіяетъ» [5]). Оттого святители церковные не колеблятся превозносить иноческій чинъ, какъ выдающійся по духовному совершенству: «наши Назореи», говоритъ Григорій Богословъ, «—избраннѣйшіе и наиболѣе мудрые въ Церкви;... премудрѣе многихъ тѣ, которые отлучили себя отъ міра и посвятили жизнь Богу» [6]). Родъ монашествующихъ— блаженный и чудный, по мнѣнію Златоуста; это — ангелы въ человѣческой плоти; жизнь ихъ должно ублажать выше царской: она преодолѣваетъ страсти, не страшится смерти, спасаетъ отдающагося ей, врачуетъ страданія и другихъ, побѣждаетъ демоновъ, а молитвою содѣйствуетъ и общему благосостоянію Церкви [7]). Высшіе дары благодати, чудесныя силы, казавшіяся прекратившимися, воскресали здѣсь съизнова и заставляли восклицать, «развѣ Богъ только прежде существовалъ, а теперь уже нѣтъ Его? Да не будетъ! Богъ всемогущъ, и что можетъ — всегда можетъ!» [8]). И вглядываясь въ эту возможность побѣды надъ немощью природы и надъ зломъ грѣха, натуры вдумчивыя стремились на этихъ живыхъ примѣрахъ святости проникнуть въ тайны перехода

---

[1]) Тамъ же, гл. 5, стр. 34.

[2]) Іеронимъ. Письмо 21. Творенія. Изд. 2, Кіевъ 1893. I, 137 сл.

[3]) Руфинъ, гл. 21, стр. 91.

[4]) Тамъ же, гл. 7, стр. 50.

[5]) Іоан. Злат. Бес. 8 на Св. Матѳ., 4, VII, кн. 1, стр. 87.

[6]) Григорія Богосл. Творенія. Изд. 3. М. 1889. IV, 67—68. Слово 43.

[7]) Іоан. Злат. II, 339; VII, 12, I, 97, 123, 124; XI, 226, 721, I, 108, 127, 70 сл., 540.

[8]) Руфинъ, гл. 7, стр. 48—49.

грѣшной души къ праведности, въ тайны зарожденія и роста послѣдней. Все то, что можно было познать наглядно въ лицѣ подвижниковъ: «слово съ разумомъ, молчаніе драгоцѣннѣйшее самого слова, умѣренность въ печали и веселости, соединенную съ мужествомъ и суровость со скромностью, общеніе для назиданія другихъ и уклоненіе для собственнаго поученія тайнамъ Духа, уединеніе среди самого общества и уклоненіе, соблюдающее братолюбіе и человѣколюбіе среди самого уединенія, богатство въ бѣдности, славу въ безчестіи, силу въ немощи, прекрасное чадородіе въ безбрачіи, ничего-неимѣніе въ мірѣ и стояніе выше міра, смиреніе ради небеснаго царства и жизнь въ плоти какъ бы внѣ плоти» [1]),—все это, изученное Григоріемъ Богословомъ на жизненныхъ примѣрахъ великихъ подвижниковъ, другой славный учитель церкви, другой Григорій Нисскій, возсоздавалъ въ своихъ глубокомысленныхъ рѣчахъ «О цѣли жизни и объ истинномъ подвижничествѣ», «О совершенствѣ и о томъ, какимъ должно быть христіанину», «чтобы жизнь во всѣхъ отношеніяхъ стала безупречною, достойною названія христіанской, и являлась бы отображеніемъ своего Владыки, посредствомъ измѣненія (несовершеннаго) вида души въ совершеннаго человѣка, на подобіе Первообразу, Христу — Божіей силѣ и Божіей премудрости» [2]). Такимъ образомъ мистическое разпознаваніе таинственныхъ путей, ведущихъ къ возрожденію души очистительнымъ дѣйствіемъ благодати на природу человѣческую и къ обоженію послѣдней, то есть, то высшее духовное вѣдѣніе, которое только что начинало находить свое выраженіе во внутреннемъ опытѣ православной аскетики и въ посвященныхъ ей твореніяхъ великихъ подвижниковъ,—оно же, какъ видимъ на приведенномъ примѣрѣ (притомъ не единичнымъ), включалось уже и въ область обще-богословскаго мышленія, вліяло и на его наиболѣе научно и философски развитыхъ представителей.

И не одною субъективно-психологическою своею стороною привлекало подвижничество къ себѣ вниманіе этихъ вождей христіанской мысли, не въ смыслѣ вопроса только о личномъ спасеніи отдѣльныхъ вѣрующихъ, но и своимъ общественнымъ значеніемъ, въ смыслѣ разрѣшенія самой соціальной проблемы

[1]) Григорій Богословъ. Слово 6. О мірѣ. Творенія I, 177—178.

[2]) Григорій Нисскій. О совершенствѣ. Творенія. М. 1868. VII 224 сл., О цѣли жизни по Богѣ; объ истинномъ подвижничествѣ. 263 сл.

жизни въ духѣ христіанскомъ. Тѣ трудности, тѣ противорѣчія въ общественной задачѣ, которыхъ не смогли примирить ни теорія, ни практика языческаго общежитія, представлялись отцамъ Церкви рѣшенными здѣсь какъ бы чудесною силою, но, однако, реально, въ области иноческаго подвижничества. Въ этомъ смыслѣ славитъ его столь восторженно Василій Великій: «Что равняется сему житію, но что и блаженнѣе оного?» восклицаетъ онъ; «что совершеннѣе такой близости, и такого единенія? что пріятнѣе этого сліянія нравовъ и душъ? Люди изъ разныхъ племенъ и странъ, привели себя въ такое совершенное тождество, что во многихъ тѣлахъ видится одна душа, и многія тѣла оказываются орудіями одной воли. Они, въ равной мѣрѣ,—и рабы, и господа другъ другу. Но здѣсь не то рабство, которое насильно вводится необходимостью обстоятельствъ, погружающее въ великое уныніе плѣненныхъ въ рабство, но то, которое съ радостью производится свободою произволенія, когда любовь подчиняетъ свободныхъ другъ другу и охраняетъ свободу самопроизволомъ. Богу угодно было, чтобы мы были такими и въ началѣ: для этой цѣли и сотворилъ Онъ насъ. И они-то (иноки), изглаживая въ себѣ грѣхи праотца Адама, возобновляютъ первобытную доброту... Они-то суть точные подражатели Спасителю и Его житію во плоти... Они-то предвосхищаютъ блага обѣтованнаго царствія, въ доброхвальномъ своемъ житіи и общеніи представляя точное подражаніе небесному жительству и состоянію... Они-то ясно показали жизни человѣческой, сколько благъ доставило намъ Спасителево богочеловѣченіе, потому что растрогнутое и на тысячи частей разсѣченное естество человѣческое, они, по мѣрѣ силъ своихъ, снова приводятъ въ единеніе и съ самимъ собою, и съ Богомъ. Ибо это—главное въ Спасителевомъ домостроеніи: привести человѣческое естество въ единеніе съ самимъ собою и со Спасителемъ, и, истребивъ всякое сѣченіе, возстановить первобытное единство... Такова высота, таково величіе сего добраго дѣла. Ибо что, при сличеніи, можетъ стать наравнѣ съ симъ благомъ?.. Въ земномъ нѣтъ никакого подобія совершенству этой добродѣтельной жизни; остается одно подобіе—горнее... Кто во всей точности проходитъ жизнь сію, тотъ, по моему мнѣнію, ревнитель высочайшей добродѣтели» [1]).

---

[1]) Василій Великій. Подвижническіе уставы, гл. 18. Творенія. Изд. 4. 1901. V, 358—360.

Мы могли бы значительно умножить хвалебные отзывы современниковъ о подвижническомъ иночествѣ; но и приведеннаго достаточно, чтобы убѣдиться, какое глубокое вліяніе оказало оно на авторитетнѣйшихъ и лучшихъ вождей церковнаго самосознанія.

И въ этомъ фактѣ—не только принципіальная, но и реально-историческая цѣнность христіанскаго подвижничества. Эта высокая цѣнность признана нынѣ даже нерасположенною къ аскетизму западною ученою критикою. Въ противоположность приведеннымъ раньше, карикатурнымъ отзывамъ о значеніи подвижничества, теперь слышимъ совсѣмъ иные. «Надо признать», говоритъ, напримѣръ, Зольтау, «какое великое дѣло было совершено *въ мірѣ и для міра* этими аскетами, отрекшимися отъ міра» [1]). «Можно только восхвалять христіанское монашество», говоритъ другой новѣйшій историкъ, «за его выдающіяся заслуги передъ человѣчествомъ и за то, специфически-христіанское начало, которое выработало изъ него столь могущественный историческій факторъ» [2]). А лучшій современный западный знатокъ исторіи аскетизма Цёклеръ выражается по этому поводу такъ: новое всемірно-историческое величіе христіанскаго аскетизма состоитъ въ томъ, что въ немъ, на основѣ всесторонняго стремленія ко Христу, происходитъ совершенствованіе, очищеніе и укрѣпленіе человѣческой личности, и притомъ (по мнѣнію протестантскаго ученаго) *не для нее самой только, а для цѣлаго общества, для всего міра;* здѣсь всѣ подвиги, всѣ проявленія аскетизма подчинены дѣлу царствія Христова, плодоношенію *всѣхъ для всѣхъ* въ дѣлѣ любви [3]). Вслѣдствіе этого, вліяніе аскетизма, по взгляду Цёклера, обнаруживается особенно сильно *именно на общественной нравственности*: христіанское монашество развивается въ творческую, первостепенную, культурную силу, воспитывавшую народы, въ теченіе почти тысячелѣтняго періода [4]). Относительно же благодѣтельнаго вліянія этой силы на жизнь самой Церкви другой протестантъ, берлинскій профессоръ Голль замѣчаетъ: «монашество не только подняло нравственный идеалъ на болѣе высокій уровень, но и вновь пробудило духовный

---

[1]) Soltau. Das Fortleben des Heidenthum in der altchr. Kirche, 1906, 272.
[2]) Schiwietz. Das morgenländische Mönchthum, 1904. I, 6.
[3]) Zöckler. Askese und Monchthum (2 Aufl.) 1897. I, 16.
[4]) Тамъ же 17—19.

энтузіазмъ въ Церкви, заснувшій было въ ней съ окончаніемъ періода мученичества... Могучее наслѣдіе первоначальной церкви, такимъ образомъ, перешло въ монашество» [1]). Къ отзывамъ историковъ присоединяемъ приговоръ естествоиспытателя, одного изъ наиболѣе авторитетныхъ современныхъ біологовъ, Рауля Франсэ: установивши, что, въ отличіе отъ эстетическаго идеала человѣка въ античномъ мірѣ и ученаго идеала человѣка въ новѣйшей культурѣ, христіанство создало идеалъ человѣка—праведника, нѣмецкій ботаникъ-философъ признаетъ главнымъ факторомъ въ выработкѣ этого идеала монашество и называетъ его поэтому «*самымъ богатымъ по духу и самымъ обильнымъ по жизни замысломъ первоначальнаго христіанства*» [2]) [*]).

В. Кожевниковъ.

---

[1]) Holl. Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchthum. 1898, 153.

[2]) Fr. Francé. Der Werth der Wissenschaft. 2 Ausgabe. Dresden 1906, 144.

[*]) Продолженіе слѣдуетъ.

Санкт-Петербургская
православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

П.Н. Жукович

Жизнеописание митр. Иосиф Вельямина Рутского, составленное митр. Рафаилом Корсаком, и сочинение Рутского об улучшении внутреннего строя униатской церкви

Опубликовано:
Христианское чтение. 1909. № 8-9. С. 1089-1108.

СПбПДА
Санкт-Петербург
2009

Жизнеописаніе митр. Іосифа Вельямина Рутскаго, составленное митр. Рафаиломъ Корсакомъ, и сочиненіе Рутскаго объ улучшеніи внутренняго строя уніатской церкви.

Въ ОДНОМЪ рукописномъ сборникѣ, поступившемъ въ рукописное отдѣленіе библіотеки Имп. Академіи Наукъ послѣ преосв. Павла Доброхотова, епископа Олонецкаго († 1902), находится, между прочимъ, жизнеописаніе третьяго уніатскаго западнорусскаго митрополита (1614—1637) Іосифа Вильямина Рутскаго, основателя Базиліанскаго ордена и современника возстановленія западнорусской православной іерархіи іерусалимскимъ патріархомъ Ѳеофаномъ,—жизнеописаніе, составленное его непосредственнымъ преемникомъ по каѳедрѣ, митрополитомъ Рафаиломъ Корсакомъ (1637—1641). Это жизнеописаніе находится на 205—253 стр. сборника (in fol.) и носитъ такое заглавіе: Vita Josephi Velamin Rutski, metropolitae Rhussiae, conscripta latine ab eius successore Raphaele Korsak, metropolita Rhussiae, eiusdemque verbis hic transscripta ex manuscripto, quod haberi potuit, alicubi mutilo, nec absoluto.

Это жизнеописаніе до сихъ поръ извѣстно было только въ рукописи Іеронима Стржелецкаго, перваго русскаго проповѣдника при церкви Св. Варвары въ Вѣнѣ (1784—1804), рукописи, находящейся теперь въ Львовскомъ базиліанскомъ монастырѣ. Эта рукопись получила уже нѣкоторое научное употребленіе во французской (Guépin, Un Apôtre de l'Union des églises au XVII siecle Saint Josaphat (Paris—Poitiers, 1897—1898), нѣмецкой (Pelesz, Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom, II, Wien, 1880) и польской (Li-

kowski, Unia Brzeska, два изданія) церковно-исторической литературѣ. Но изъ русскихъ изслѣдователей никто до сихъ поръ не воспользовался ея фактическимъ содержаніемъ для такой важной въ церковно-историческомъ отношеніи эпохи въ жизни западнорусской церкви, какою были первыя сорокъ лѣтъ XVII вѣка. Представляется поэтому умѣстнымъ на страницахъ академическаго журнала сдѣлать краткое историческое сообщеніе о новооказавшемся въ Петербургѣ спискѣ Жизнеописанія Рутскаго, вмѣстѣ съ заимствованіемъ нѣкоторыхъ фактическихъ данныхъ изъ него.

Составитель (collector, какъ онъ самъ себя называетъ) всего интересующаго насъ сборника, посвященнаго исключительно дѣятельности Рутскаго, переписалъ Жизнеописаніе Рутскаго въ послѣдней четверти XVII вѣка [1]). Какъ видно изъ выписаннаго выше полнаго заглавія Жизнеописанія, составитель сборника списалъ его съ экземпляра не совсѣмъ исправнаго, не вполнѣ законченнаго. По мѣстамъ въ текстѣ Жизнеописанія замѣчается пропускъ словъ (впрочемъ, не часто). Мѣста пропущенныхъ (можетъ быть, не прочитанныхъ) словъ онъ обозначаетъ многоточіями. Въ концѣ Жизнеописанія онъ вставилъ замѣчаніе о томъ, что онъ видѣлъ то же Жизнеописаніе Іосифа Рутскаго, написанное тѣмъ же Рафаиломъ Корсакомъ по «иному методу». Объ этомъ послѣднемъ Жизнеописаніи онъ же замѣчаетъ, что оно болѣе не существуетъ, но что въ немъ вспоминалось нѣчто героическое (стр. 253 об.). Нужнымъ считаемъ тутъ упомянуть, что въ другомъ сборникѣ, поступившемъ въ библіотеку Академіи Наукъ послѣ еп. Павла Доброхотова (Acta ordinis S. Basilii M., tomus 4-tus, concinatus opera p. Josephi Pietkilwicz), на листахъ 21—29, находится Relacya o zywocie s. pamięci oyca Jozepha Welamina Rutskiego, od Rafata Korsaka napisana. Эта Реляція представляетъ собою сокращенное изложеніе (на польскомъ языкѣ) Жизнеописанія, съ нѣкоторыми дополнительными сооб-

---

[1]) Онъ самъ (на стр. 253 об.) назвалъ папу Иннокентія XI (1676—1689) современнымъ (hodiernus) моменту переписки имъ Жизнеописанія Рутскаго. Самъ составитель сборника нигдѣ не назвалъ себя по имени. Но на второмъ заглавномъ листѣ его находится сдѣланная кѣмъ-то впослѣдствіи замѣтка о томъ, что этотъ сборникъ, принадлежавшій библіотекѣ Жировицкаго базиліанскаго монастыря, conscriptus est a piae memoriae R. P. Basilio Batori Sileso.

щеніями (изъ другихъ источниковъ), принадлежащими о. Петкевичу, писавшему въ концѣ XVII вѣка.

Жизнеописаніе Рутскаго въ академическомъ сборникѣ состоитъ изъ 44 небольшихъ главъ. Въ заголовкѣ каждой главы указано ея содержаніе. Внѣшнее изложеніе въ Жизнеописаніи грѣшитъ многословіемъ, искусственными ораторскими украшеніями рѣчи, обиліемъ благочестивыхъ размышленій и изліяній чувства. Отношеніе составителя Жизнеописанія къ своему герою вообще благоговѣйно-восторженное. Особая глава (XXX) посвящена дару пророчества Рутскаго.

Прежде чѣмъ перейти къ указанію сообщеній первой главы Жизнеописанія о происхожденіи Іосифа Вельямина Рутскаго, нужнымъ считаемъ отмѣтить тотъ фактъ, что въ церковно-исторической литературѣ до сихъ поръ твердо держится убѣжденіе, что этотъ въ своемъ родѣ знаменитый уніатскій митрополитъ былъ родомъ великоруссъ, именно сынъ взятаго въ плѣнъ во время Ливонской войны воеводы Вельяминова [2]). Это убѣжденіе впервые высказалъ еще въ XVIII вѣкѣ базиліанскій писатель Игнатій Стебельскій. Онъ въ одномъ изъ примѣчаній написалъ, что Рутскій происходилъ изъ дома, или фамиліи, московскихъ или русскихъ князей. «Онъ былъ сынъ (по словамъ Стебельскаго) одного изъ тѣхъ двухъ Вельяминовъ, которые мужественно защищали принадлежавшую московскому царю Ивану Васильевичу IV крѣпость Улу, но по взятіи ея славной памяти воителемъ кн. Романомъ Сангушко (20 сент. 1568 г.), взяты были въ плѣнъ, перешли на сторону польскаго короля Сигизмунда Августа и осѣли въ Литвѣ, будучи отъ него пожалованы извѣстными имѣніями». Стебельскій, въ доказательство вѣрности своего сообщенія, сослался на Стрыйковскаго, Гваньини и другихъ лѣтописцевъ [3]).

---

[2]) Этого убѣжденія держится митр. Макарій.

[3]) Chronologia (продолженіе его сочиненія Dwa wielkie swiatła), II, 1782, Wilno, str. 181—182. Еще раньше Стебельскаго, Петкевичъ въ вышеупомянутой Реляціи (рукописной) записалъ, что „предакъ м. Рутскаго вышелъ изъ Москвы и, купивши себѣ подъ Новогрудкомъ имѣніе Руту, сталъ называться Рутскимъ“. „Упоминаетъ (продолжаетъ онъ) Стрыйковскій двухъ воеводъ Вельяминовъ, взятыхъ въ плѣнъ въ 1568 г. въ крѣпости Улѣ (въ кн. 25, отд. 2)“. Петкевичъ о московскомъ происхожденіи м. Рутскаго упомянулъ тутъ для того, чтобы объяснить фактъ исчезновенія его тѣла изъ склепа Вилен. троицкаго монастыря (какъ и тѣла москов. патр. Игнатія) послѣ ухода московскаго войска изъ Вильны (при Ал. Мих.). Въ Вильнѣ монахини-базиліанки сообщили Петкевичу, что московскія

Если мы обратимся къ указаннымъ Стебельскимъ литовско-польскимъ лѣтописцамъ [4]), то найдемъ у нихъ слѣдующее. Стрыйковскій въ своей Хроникѣ, говоря о пораженіи московскаго войска подъ Улой 20 сент. 1568 года, о результатахъ пораженія написалъ такъ: «побили (литовскія войска) упорно защищавшихся въ огнѣ москвитянъ и взяли замокъ, гдѣ захватили двухъ воеводъ Вельяминовыхъ и 300 знатныхъ плѣнниковъ» [5]). Гваньини въ своей «Хроникѣ» о результатахъ сраженія подъ Улой говоритъ такъ: «Захватилъ (Романъ Сангушко) немало плѣнныхъ и ихъ обозъ, въ которомъ наши нашли немалую добычу. Воевода Петръ Серебряный, будучи раненъ, едва ушелъ, князь Василій Палецкій взятъ въ плѣнъ, но отъ ранъ умеръ...» [6]). Такимъ образомъ изъ процитированныхъ Стебелецкимъ хроникеровъ, одинъ Стрыйковскій говоритъ о плѣненіи Вельяминовыхъ и водвореніи ихъ въ Литвѣ (не указывая точнѣе, гдѣ именно они водворились). Но о происхожденіи отъ одного изъ нихъ митр. Іосифа Вельямина Рутскаго онъ ничего не говоритъ. Что же касается другого процитированнаго Стебельскимъ хроникера Гваньини, то онъ о Вельяминовыхъ совсѣмъ не упоминаетъ. Онъ говоритъ о взятіи въ плѣнъ подъ Улою кн. Палецкаго. Уже это одно набрасываетъ тѣнь сомнѣнія на сообщеніе Стебельскаго о происхожденіи Іосифа Вельямина Рутскаго отъ одного изъ московскихъ плѣнниковъ Вельяминовыхъ.

Это сомнѣніе станетъ еще больше, если обратиться къ московскимъ историческимъ источникамъ. Московскія лѣтописи, говоря о пораженіи подъ Улою, о Вельяминовыхъ совсѣмъ не упоминаютъ. Онѣ вполнѣ согласны съ Гваньини: «кн. Василья Палицкихъ убили, а кн. Петръ Серебряныхъ убѣглъ въ Полоцко» [7]). Въ московскихъ разрядныхъ книгахъ, въ росписи

власти спрашивали у нихъ, что это за тѣла лежатъ въ монастырскомъ склепѣ, и онъ отсюда сдѣлалъ выводъ, что тѣло Рутскаго унесено было тогда въ Москву. Въ 1651 г. Петкевичъ лично видѣлъ это тѣло въ Вилен. монастырѣ, а въ моментъ составленія имъ Реляціи его тамъ уже не было.

[4]) Относящіеся къ польско-московской войнѣ изъ-за Ливоніи въ XVI вѣкѣ русскіе и польскіе историческіе матеріалы старательно собраны А. П. Сапуновымъ въ IV томѣ его „Витебской Старины“. Ими мы и пользуемся тутъ.

[5]) „Витеб. Стар.“, 18, 192. Сообщеніе Стрыйковскаго буквально повторено и Бѣльскимъ (160—161).

[6]) „Вит. Стар.“, IV, 235.

[7]) „Вит. Стар.“, IV, 24 (П. С. Р. Л., IV, 314—319).

7075 (1567) года воеводамъ отъ Литовскія украйны, не упомянуто (въ числѣ 15 перечисленныхъ тутъ лицъ) имени Вельяминовыхъ (не упомянуто, впрочемъ, и кн. Петра Серебрянаго). Имена нѣсколькихъ Вельяминовыхъ въ разрядныхъ книгахъ начинаютъ встрѣчаться только съ 7083 (1575) года [8]). Такимъ образомъ, по московскимъ современнымъ источникамъ, самое нахожденіе въ сраженіи подъ Улою Вельяминовыхъ представляется маловѣроятнымъ. А все это вмѣстѣ взятое еще болѣе сгущаетъ тѣнь сомнѣнія надъ сообщеніемъ Стебельскаго.

Послѣ этихъ предварительныхъ замѣчаній, вѣроятно, не покажется уже неожиданнымъ и необъяснимымъ совершенное молчаніе Рафаила Корсака (въ первой главѣ Жизнеописанія) о московскомъ происхожденіи Іосифа Вельямина Рутскаго,— молчаніе тѣмъ болѣе знаменательное, что Рафаилъ Корсакъ былъ не только современникомъ, но и (по всѣмъ видимостямъ) родственникомъ Іосифа Вельямина Рутскаго по матери этого послѣдняго. О московскомъ происхожденіи Іосифа Вельямина Рутскаго (нужно ко всему сказанному добавить) не говоритъ ни одинъ изъ извѣстныхъ намъ, современныхъ ему, документовъ, хотя поводовъ для этого у церковныхъ друзей и враговъ его было не мало. Вообще великорусское происхожденіе Іосифа Вельямина Рутскаго едва ли не слѣдуетъ признать простымъ книжнымъ домысломъ базиліанскихъ писателей, не имѣющимъ подъ собой реальной почвы.

По свидѣтельству Рафаила Корсака Іосифъ Вельяминъ Рутскій родился въ 1574 г., въ новгородскомъ (новогрудскомъ) воеводствѣ, въ родовомъ имѣніи (paternis bonis) Рутѣ (въ двухъ миляхъ отъ Новогородка). Отцомъ его былъ Феликсъ Вельяминъ Рутскій (Velamin a Ruta), знатнѣйшій человѣкъ (nobilissimus vir), а матерью—Богумила Корсакъ. И отецъ, и мать его были протестанты (кальвинисты). Но крестилъ будущаго уніатскаго митрополита, названнаго при крещеніи Іоанномъ, православный мѣстный священникъ [9]).

Девять главъ (II—X) Жизнеописанія посвящены школьно-

---

[8]) „Вит. Стар.“, IV, 73—75, 261—262.

[9]) Крестилъ его sacerdos parochus polonensis ritus graeci (206). Тогда уніи еще не было, и въ крестившемъ Рутскаго священникѣ остается только признать православнаго священника. Уніат. писатели любили вообще превращать православныхъ до-уніатскихъ священниковъ въ уніатовъ.

образовательному періоду жизни Рутскаго. Первоначальное образованіе онъ получилъ въ своемъ родномъ воеводствѣ, последовательно у трехъ вождей мѣстнаго анабаптизма (Licinio, Moysi et Timotheo). Затѣмъ учился въ Вильнѣ, въ кальвинской школѣ. Уже въ Вильнѣ, подъ вліяніемъ іезуитскихъ проповѣдей (особенно послѣ диспута іезуитовъ съ православнымъ богословомъ Василіемъ изъ Острога, происходившаго въ домѣ волынской воеводины) зародилось въ немъ тяготѣніе къ рим.-католической церкви. Послѣ смерти отца (умершаго протестантомъ послѣ 1590 года) онъ отравился для дальнѣйшаго образованія въ славный тогда Пражскій (Carolinum) универсиситетъ, находившійся въ рукахъ гусситовъ. Здѣсь, въ Прагѣ и совершился переходъ Рутскаго въ рим.-католичество, подъ вліяніемъ здѣшнихъ іезуитовъ, ближайшимъ образомъ ректора іезуитской коллегіи (Theophilus Cristeccus). Изъ Праги Рутскій перешелъ въ Вюрцбургскій университетъ, въ которомъ еще учился три года. Для изученія богословія онъ вознамѣрился отправиться въ Римъ. Но мать его, остававшаяся протестанткой, не соглашалась давать ему деньги на ученье въ Римѣ и настаивала на возвращеніи его домой. Оставшись безъ средствъ, Рутскій, по совѣту прокуратора польской іезуитской провинціи Боксы (возвращавшагося въ это время изъ Рима въ Литву черезъ Вюрцбургъ), рѣшился поступить въ Римѣ въ греческую коллегію. Въ этой коллегіи онъ воспитывался на казенномъ содержаніи, но зато долженъ былъ дать обѣтъ никогда не оставлять греческаго обряда. Для Рутскаго это было чрезвычайно тяжело: греческій обрядъ былъ совершенно чуждъ его душѣ. Онъ все откладывалъ произнесеніе этого обѣта. Уже передъ самымъ окончаніемъ курса онъ произнесъ этотъ обѣтъ, причемъ для того, чтобы добиться этого, іезуитское начальство коллегіи должно было прибѣгнуть къ личному воздѣйствію на Рутскаго самого папы.

Начальный періодъ церковно-общественной жизни и дѣятельности Рутскаго (до 1608 г.) очень мало вообще извѣстенъ (изъ другихъ историческихъ источниковъ). Жизнеописаніе посвящаетъ ему семь главъ (XI—XVII). Изъ нихъ оказывается, что этотъ періодъ въ жизни Рутскаго полонъ былъ тяжелыхъ для него колебаній между уніей и католичествомъ, какой-то странной неопредѣленности въ его положеніи, быстрой смѣны его намѣреній и рѣшеній, иногда совсѣмъ исключительныхъ. Когда Рутскій явился въ Вильну, тогдашній уніатскій митро-

политъ Ипатій Потѣй встрѣтилъ его совсѣмъ не съ распростертыми объятіями (non illum in suam familiaritatem ambiret). У него для Рутскаго не оказывалось никакого дѣла, а онъ совѣтовалъ Рутскому принять предложеніе виленскаго воеводы князя Радивила — отправиться съ его сыновьями за границу. Въ такомъ положеніи виленскіе іезуиты оставались для Рутскаго единственнымъ утѣшеніемъ. У нихъ нашъ уніатъ по принужденію удовлетворялъ всѣ свои религіозныя потребности. Не нашедши никакого дѣла въ Вильнѣ, онъ уѣхалъ къ матери въ Руту, гдѣ и пробылъ до смерти завѣдывавшаго уніатской семинаріей въ Вильнѣ Петра Ѳедоровича [10]). По настоянію виленскаго рим.-католическаго епископа Бенедикта Войны, Рутскій поступилъ на мѣсто Ѳедоровича и завѣдывалъ семинаріей до отъѣзда своего въ Москву (220—221). Въ Москву Рутскій отправился съ босымъ кармелитомъ Павломъ a. S. Simone, съ тѣмъ, чтобы сопровождать его въ дальнѣйшей его миссіонерской поѣздкѣ въ Персію. Совмѣстное ихъ путешествіе въ Москву совершилось въ ту зиму, когда на царскомъ престолѣ сидѣлъ Лжедимитрій I. Они пробыли въ Москвѣ весь великій постъ 1606 года. Но данный Рутскимъ въ Римѣ обѣтъ разстроилъ планы. Въ самую пасхальную ночь тайно выѣхали они изъ Москвы, ѣхали всю ночь и весь день, но въ слѣдующую же ночь, совершенно для себя неожиданно, подъѣхали опять къ Москвѣ, хотя ѣхали въ сопровожденіи москвичей-проводниковъ. Кармелитъ объявилъ Рутскаго съ его обѣтомъ пророкомъ Іоной, препятствующимъ успѣху путешествія, рѣшилъ ѣхать въ Персію одинъ, а Рутскому предложилъ возвращаться на родину. Рутскому осталось только повиноваться. Во время пребыванія въ Москвѣ онъ убѣждалъ Лжедимитрія отправлять московскихъ юношей для образованія въ Литву.

Когда Рутскій, по окончаніи образованія, вернулся изъ Рима въ Вильну, въ Троицкомъ монастырѣ не было ни одного монаха. Въ немъ былъ одинъ только архимандритъ. Теперь же, когда Рутскій изъ Москвы вернулся въ Вильну, въ немъ уже монашествовалъ знаменитый Іосафатъ Кунцевичъ (постригшійся въ 1605 году). Рутскій и Кунцевичъ уже въ

[10]) Умершаго въ 1602 году (К. В. Харламповичъ, Зап.-рус. школы, 514). На основаніи имѣвшихся въ его распоряженіи свѣдѣній, г. Харламповичъ допускалъ фактъ завѣдыванія Рутскимъ вилен. уніат. школою, только какъ вѣроятное предположеніе (515).

это время сблизились. Тѣмъ не менѣе Рутскій въ концѣ 1606 (или началѣ 1607 года) отправился въ Римъ просить папу о снятіи съ него тягостнаго обѣта. Съ большимъ трудомъ, послѣ цѣлаго ряда усилій и хлопотъ, Рутскому удалось достигнуть своей цѣли: данный имъ обѣтъ былъ уничтоженъ папою. Радостный возвратился онъ на родину. Но служить въ римскомъ обрядѣ все-таки Рутскому не пришлось. Противъ этого возстали, въ интересахъ уніатской церкви, виленскіе іезуиты (особенно Валентинъ Фабрицій) и виленскій рим.-католическій епископъ (въ Жизнеописаніи разсказываются разныя подробности этого дѣла, подчасъ очень своеобразныя). 6 сентября 1607 года онъ облаченъ былъ въ монашескія одежды въ виленскомъ троицкомъ уніатскомъ монастырѣ архимандритомъ его Самуиломъ Сенчило. 1 января 1608 года тотъ же архимандритъ постригъ его въ монашество. При постриженіи Рутскій объявилъ, что обѣтъ послушанія онъ даетъ съ оговоркой: онъ будетъ повиноваться архимандриту только въ томъ случаѣ, если архимандритъ будетъ солидаренъ съ митр. Ипатіемъ Потѣемъ и іезуитомъ Фабриціемъ. Вскорѣ затѣмъ митрополитъ посвятилъ его въ санъ діакона, а потомъ и пресвитера.

Поступленіе Рутскаго въ составъ уніатскаго монашества въ Виленскомъ троицкомъ монастырѣ не было первымъ началомъ его заботъ о преобразованіи этого монашества. Объ этомъ будетъ сказано нами ниже. Изъ Жизнеописанія видно, что вопросъ объ усовершенствованіи монашескаго образа жизни въ уніатской церкви опять сталъ предметомъ частыхъ бесѣдъ Рутскаго съ Іосафатомъ Кунцевичемъ послѣ возвращенія его изъ Москвы и передъ поѣздкой въ Римъ. Недовольный строемъ монашеской жизни въ троицкомъ монастырѣ, Іосафатъ собирался тогда бѣжать изъ него въ пустыню (гл. XIV). Съ самаго же момента постриженія Рутскаго въ монашество началась въ Вилен. монастырѣ уже прямая практическая его дѣятельность по усовершенствованію всего строя монастырской жизни въ немъ. Внутренняя сторона монастырско-устроительной дѣятельности Рутскаго въ тѣ первые ея годы очень мало изъ другихъ источниковъ извѣстна, а между тѣмъ эти годы ея были преддверіемъ широко потомъ развернувшейся жизни его знаменитаго дѣтища—Базиліанскаго Ордена. Жизнеописаніе для исторіи этихъ годовъ даетъ нѣкоторыя новыя данныя (посвящаетъ имъ нѣсколько главъ). Первымъ дѣломъ Рутскаго въ монастырѣ было введеніе обычая болѣе частаго

причащенія св. таинъ, и прежде всего среди новыхъ молодыхъ монаховъ, четверо изъ которыхъ въ одинъ съ нимъ день надѣли манашескія одежды (гл. XVII). Затѣмъ, онъ постарался болѣе приспособить монастырское зданіе къ потребностямъ монашеской жизни, и самую эту жизнь сталъ устраивать «по инструкціи о.о. іезуитовъ», которые часто къ нему приходили и которыхъ онъ взаимно посѣщалъ (гл. XVIII). По совѣту іезуитовъ, Рутскій сталъ заводить знакомство съ учащимися и располагать къ монашеству. Іезуиты сами очень усердно ему въ этомъ помогали. Въ скоромъ времени въ троицкомъ монастырѣ появился цѣлый значительный отрядъ (insignis manus) юношей шляхетскаго происхожденія, облекшихся въ монашескія одежды. Рутскій сталъ наставникомъ новиціевъ (magister novitiorum). Онъ читалъ имъ лекціи по свѣтскимъ и духовнымъ наукамъ (по латин. и на слав. яз.), но болѣе всего училъ ихъ примѣромъ своей подвижнической жизни. Хотя Рутскій не былъ архимандритомъ, всѣ въ монастырѣ уже называли его отцомъ своимъ (гл. XIX). Архимандритъ Самуилъ Сенчило задумалъ удалить Рутскаго и руководимыхъ имъ молодыхъ монаховъ изъ монастыря, но замыселъ его былъ разрушенъ Іосафатомъ Кунцевичемъ при содѣйствіи очень близкихъ къ нему (familiarissimos) отцовъ-іезуитовъ (въ Жизнеописаніи сообщаются нѣкоторыя подробности дѣла). Молодые монахи, при этомъ, обнаружили полную вѣрность и преданность Рутскому и уніи. Когда архимандритъ однажды, при совершеніи литургіи, не сталъ поминать митрополита Ипатія, іеродіаконы сняли съ себя облаченія и отказались участвовать въ богослуженіи. Столкновеніе Рутскаго съ архим. Сенчило и съ солидарнымъ съ нимъ протопопомъ Жашковскимъ привело къ духовному судебному разбирательству, въ результатѣ котораго митроп. Потѣй назначилъ Рутскаго своимъ намѣстникомъ (генеральнымъ викаріемъ) въ Вильнѣ (гл. XX и XXI). Дальнѣйшее изложеніе возгорѣвшейся (въ 1608 и 1609 г.г.) борьбы митроп. Потѣя и Рутскаго съ архим. Сенчило и виленскимъ городскимъ духовенствомъ (бросившимъ унію), а также съ виленскимъ православнымъ мѣщанствомъ, не отличается особенной полнотой (гл. XXII, XXIII, XXIV). Благодаря цѣлому ряду напечатанныхъ уже судебныхъ и другихъ документовъ, эта борьба теперь во всѣхъ деталяхъ разъяснена. Рутскій вышелъ изъ борьбы архимандритомъ Виленскаго троицкаго монастыря. На жизнь же митроп. Потѣя

12 авг. 1609 г. сдѣлано было извѣстное покушеніе. Разсказъ о немъ Жизнеописанія не даетъ ничего новаго (гл. XXV).

Когда Рутскій сдѣлался настоятелемъ монастыря, для его монашеско-преобразовательной дѣятельности не могло быть уже никакой помѣхи. Не будучи въ силахъ самъ лично (по причинѣ другихъ церковныхъ дѣлъ) вести дѣло обученія новиціевъ и не имѣя, кому другому это дѣло поручить, онъ избралъ для этого новый путь. При содѣйствіи римско-католическихъ епископовъ и магнатовъ, а также іезуитовъ, ему удалось помѣстить своихъ новиціевъ (на средства благотворителей) въ Калишскую и Пултусскую іезуитскія коллегіи (въ Польшѣ), а также въ Нѣсвижскую (въ Литвѣ). Въ нихъ они учились до окончанія курса философіи (гл. XXVI). Не ограничиваясь Вильной, Рутскій старался насадить новое уніатское монашество въ другихъ мѣстахъ. Онъ послалъ Іосафата Кунцевича въ Слонимскій уѣздъ къ пану Григорію Тризнѣ, дочь котораго желала сдѣлаться монахиней. Рутскій съ Кунцевичемъ постарались убѣдить ее поступить монахиней въ Виленскій монастырь, а отца ея уговорили основать въ Бытенѣ, вмѣсто женскаго, мужской монастырь, который съ этого же времени сталъ новиціатомъ для уніатскихъ монаховъ. Въ то же время Іосафатъ обратилъ вниманіе на сосѣда Тризны по имѣнію, православнаго пана Яна Мелешко, смоленскаго каштеляна. Іосафатъ обратилъ его въ унію и убѣдилъ основать мужской монастырь въ его имѣніи Жировицахъ, при уединенной, но издревле славной чудесами церкви [11]) Рутскій послалъ также

[11]) Основаніе Жировицкаго монастыря датируется уніатскими писателями, какъ извѣстно, 29 октября 1613 года... Въ рукописномъ собраніи епископа Павла Доброхотова, поступившемъ въ библіотеку Имп. Академіи Наукъ, находится нѣсколько документовъ, проливающихъ нѣкоторый свѣтъ на темный вопросъ о началѣ Жировицкаго монастыря. Въ продажной записи (25 дек. 1587 г.) Ярослава Ивановича Солтана брату его Ивану на им. Жировицы упоминаются принадлежавшая ему „половина монастыря Жировицкой церкви“ и монастырскіе подданные. Въ продажной записи Ив. Ив. Солтана Ивану Мелешку (12 янв. 1609 г.) упоминаются монастырь Жировицкій, „дворецъ монастыря Жировицкаго“ съ принадлежавшимъ ему фольваркомъ, а также „церкви Жировицкія“. Въ декретѣ Слонимскаго земскаго суда (4 іюня 1611 г.) по тяжебному дѣлу между Иваномъ Мелешко и Даніиломъ Солтаномъ упоминаются „монастырь Жировицкій заложенія церкви Пречистыя Богородицы“, деревянная и каменная церкви въ Жировцахъ, „особы духовныя этихъ церквей“. Въ подтвердительномъ актѣ (15 мая 1618 г.) передачи Иваномъ Мелешко Жировицкаго монастыря базиліанамъ этотъ монастырь названъ „старо-

своихъ монаховъ въ Новогородокъ-Литовскій и Минскъ для устроенія монастырской жизни (гл. XXVII). Продолжая съ неусыпною ревностью заботы о возвышеніи религіозно-нравственнаго уровня братіи своего виленскаго монастыря (гл. XXVIII и XXIX), Рутскій пришелъ къ мысли о необходимости болѣе прочной постановки всего дѣла благоустройства монашеской жизни, чтобы съ его смертью оно не прекратилось. Съ этою цѣлью онъ составилъ подробный уставъ Базиліанскаго ордена (гл. XXX) и на Новогородовицкой конгрегаціи положилъ основаніе самому ордену (XLI). Сообщенія составителя Жизнеописанія объ этомъ главномъ жизненномъ дѣлѣ Рутскаго не отличаются желательною полнотою и обстоятельностію.

Вообще послѣднія главы Жизнеописанія не отличаются той фактической полнотой, которая несомнѣнно присуща первымъ его главамъ. Въ нихъ говорится кратко объ обстоятельствахъ

вѣчнымъ", и деревянная Успенская церковь въ Жировицахъ и каменная въ нихъ церковь съ монастыремъ представляются доставшимися Мелешку отъ Ивана Солтана... Хотя приведенныхъ нами документальныхъ данныхъ недостаточно для того, чтобы на основаніи ихъ съ несомнѣнностью говорить о существованіи въ Жировицахъ монастыря въ церковно-православный періодъ ихъ жизни, тѣмъ не менѣе изъ нихъ ясно открывается, что въ Жировицахъ задолго до водворенія въ нихъ базиліанскихъ монаховъ не простая приходская церковь существовала, а болѣе сложное религіозно-церковное учрежденіе. Косвеннымъ подтвержденіемъ этого можетъ служить и то обстоятельство, что въ Жировицахъ уже 1565 г. происходили ярмарки въ день Рождества Пресв. Богородицы (Акты Вилен. Арх. Ком., XXII, 178, № 343). Во упомянутомъ выше подтвердительномъ актѣ (1618 года) Іосафатъ Кунцевичъ названъ „игуменомъ въ то время монастыря Жировицкаго". Въ письмѣ Ивана Мелешки къ уніат. митропол. І. Рутскому (отъ 23 мая 1618 г.) сказано, что этотъ подтвердительный актъ совершенъ Мелешко вслѣдствіе напоминанія базаліанина Θеоктиста (во время похоронъ жены Мелешко), а что первоначальный актъ совершенъ имъ говоритъ еще „нѣсколько лѣтъ тому назадъ"... Въ уніатскихъ печатныхъ сказаніяхъ о Жировицкой чудотворной иконѣ Божіей Матери не содержится свѣдѣній о Жировицкомъ монастырѣ въ предшествовавшій переходу его къ базеліанамъ періодъ времени. Нѣтъ этихъ свѣдѣній и въ томъ рукописномъ (на рус. яз.) прототипѣ этихъ сказаній (базиліанина Θеодосія) который также поступилъ въ библіотеку Академіи Наукъ въ составѣ собранія еп. Павла. Сказаніе Θеодосія носитъ заглавіе: „Гисторія, або повѣсти людей розныхъ, вѣры годныхъ, о образѣ чудотворномъ Пресв. Дѣвы Маріи Жировицкомъ". Къ нему приложены собственноручныя засвидѣтельствованія разныхъ лицъ (одно изъ нихъ датировано 1625 г.) о достовѣрности „Гисторіи".

возведенія Рутскаго въ санъ епископа коадъютора митрополіи (гл. XXXI) и потомъ уніатскаго митрополита (гл. XXXV). О важнѣйшихъ событіяхъ времени митрополитствованія Рутскаго упоминается лишь вскользь (напр., объ убійствѣ Іосафата Кунцевича, объ отношеніяхъ Рутскаго къ Мелетію Смотрицкому). Обозрѣнія церковной дѣятельности Рутскаго, какъ митрополита, въ Жизнеописаніи совсѣмъ не дано. Совершенно очевидно, что мы имѣемъ дѣло съ литературнымъ трудомъ неоконченнымъ. Можетъ быть, сравнительно быстро послѣдовавшая смерть автора помѣшала ему закончить Жизнеописаніе, начатое и на протяженіи цѣлаго ряда начальныхъ главъ веденное имъ съ такой тщательностью. Послѣднія главы носятъ явные знаки литературной необработанности. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ замѣчаются въ нихъ пропуски довольно значительныхъ, повидимому, размѣровъ. Послѣ XLI главы прямо слѣдуетъ XLIV глава. XLIV глава, а съ ней и все Жизнеописаніе прерывается недоконченной фразой, за которой слѣдуетъ многоточіе и слова: Caetera desiderantur. Незаконченностью составленнаго митр. Рафаиломъ Корсакомъ Жизнеописанія митр. Рутскаго лучше всего объясняется и то обстоятельство, что оно въ свое время не было напечатано.

Но хотя въ послѣднихъ главахъ Жизнеописанія не дано обозрѣнія общецерковной дѣятельность митр. Рутскаго, въ нихъ не мало сдѣлано авторомъ для характеристики самой религіозно-нравственной личности его, въ особенности его религіозно-аскетической настроенности. Кромѣ того, въ нихъ данъ имъ рядъ фактовъ частной жизни Рутскаго. Изъ сообщеній Корсака оказывается, напр., что въ теченіе почти всей своей церковно-іерархической дѣятельности Рутскій подверженъ былъ тяжкимъ хроническимъ недугамъ. Уже въ 1609 г., въ періодъ извѣстной борьбы его съ архим. Сенчило, случился съ нимъ первый ударъ (стр. 237). Нѣсколько лѣтъ спустя, въ одну изъ сеймовыхъ поѣздокъ Рутскаго, ударъ повторился съ нимъ, причемъ параличъ поразилъ всю лѣвую половину его тѣла. Кромѣ того, онъ страдалъ отъ падагры и каменной болѣзни. Только чрезвычайно воздержанный образъ жизни далъ ему возможность дожить до старости, хотя и не глубокой (стр. 248 об.).

Составитель академическаго сборника, въ которомъ сохранилось разсмотрѣнное намъ Жизнеописаніе, предпослалъ ему: а) похвальное слово іезуита Николая Ланчицкаго (Lancicii)

въ честь Рутскаго (ex Opusculo Speciali de recte traduc. adolesc.) и б) сокращенное жизнеописаніе его изъ соч. Альберта Кояловича Misceuanea (202 об., 203—204 об.). А вслѣдъ за переписаннымъ имъ Корсаковымъ Жизнеописаніемъ составитель сборника сдѣлалъ приписку, что кратко описалъ жизнь Рутскаго еще Dominicus Ottolinus, что свѣдѣнія о Рутскомъ можно найти въ сочиненіяхъ Холмскаго епископа Якова Суши объ Іосафатѣ Кунцевичѣ и Мелетіѣ Смотрицкомъ, а также въ надгробномъ словѣ въ честь Мелетія Смотрицкаго іезуита Alberti Kortyscii. Наконецъ, составитель дѣлаетъ еще замѣчаніе, что о Рутскомъ существуютъ изустные разсказы, которыхъ, впрочемъ, онъ не приводитъ, потому что онъ не задавался цѣлью самъ составить жизнеописаніе Рутскаго, а лишь хотѣлъ представить то, что имѣется уже въ готовомъ видѣ о немъ.

Въ приложеніи къ Жизнеописанію Рутскаго составителемъ сборника помѣщены: а) Testamentum Josephi, Cracoviae semel, Vilnae bis impressum, т. е. общеизвѣстное духовное завѣщаніе Рутскаго, составленное имъ 28 января 1637 года въ Дерманскомъ уніатскомъ монастырѣ на Волыни (266 об.—269 об.); б) Discursus Rhuteni cuiusdam de corrigendo regimine in ritu Graeco, conscriptus Vilnae anno 1605 in iannario (255—266).

Это «Разсужденіе нѣкоего русскаго объ исправленіи строя греческаго обряда (т. е. уніатской церкви), написанное въ Вильнѣ въ январѣ 1605 года», помѣщено тутъ составителемъ сборника потому, что авторомъ его былъ Рутскій. Составитель сборника перевелъ на латинскій языкъ этотъ Discursus съ рукописнаго польскаго автографа Рутскаго. Поэтому составитель Сборника выписанному выше заглавію его предпослалъ другое: Discursus Josephi de instaurando ritu Graeco, cum adhuc in saeculo ageret, tacito nomine proprio, polonice conscriptus atque ex manuscripto eius authographo latine redditus, ut seguitur. Подъ этимъ же заглавіемъ Discursus находится и въ составленномъ Петкевичемъ четвертомъ томѣ «Актовъ Базиліанскаго ордена» (л. 79—83).

Discursus Рутскаго до сихъ поръ не былъ извѣстенъ, ни съ именемъ автора, ни безъ его имени [12]). Научная важность

---

[12]) Фактъ анонимнаго или псевдонимнаго писательства Рутскаго вообще извѣстенъ давно. И Рафаилъ Корсакъ говоритъ въ другомъ мѣстѣ o libris in lucem pro s. fide catholica editis Рутскимъ, въ частности объ изданной имъ подъ чужимъ именемъ книгѣ противъ Мелетія

его едва ли можетъ подлежать сомнѣнію. Митр. Рутскій прежде всего и болѣе всего извѣстенъ въ нашей церковной исторіи, какъ основатель базиліанскаго ордена, не только положившій ему фактическое основаніе, но и составившій для него органическій статутъ, и притомъ не въ основныхъ только чертахъ, но и во всѣхъ деталяхъ внутренней регламентаціи. Рафаилъ Корсакъ, говоря объ этой сторонѣ дѣятельности Рутскаго (въ XXXIII главѣ), сообщаетъ, что онъ внимательно изучилъ не только Правила (Regulae) Св. Василія Великаго для монаховъ, но и всѣ его слова (Sermones), собралъ разсѣянныя въ нихъ мысли св. отца о послушаніи, бѣдности и цѣломудріи, а также о жизни общежительной, объ обязанностяхъ игумена, эконома, священника и пр., и прекраснѣйшимъ методомъ редактировалъ ихъ въ одномъ томѣ (volumen), разбитомъ по предметамъ на соотвѣтствующія главы. Корсакъ поясняетъ, что это дѣло удалось Рутскому хорошо сдѣлать, благодаря его собственной опытности и постоянному изученію имъ Свв. Отцовъ. Онъ не отрицаетъ того, что Рутскій къ правиламъ Св. Василія присоединилъ нѣкоторыя другія конституціи, опредѣляющія добрый порядокъ монашеской жизни, заимствовавши ихъ у представителей другихъ монашескихъ орденовъ, но прибавляетъ, что спеціальныя правила жизни для самого митрополита, епископовъ и игуменовъ Рутскій собралъ изъ твореній Свв. Отцовъ (247 об. — 248). Какъ извѣстно, только ко времени первой (Новогородовицкой) базиліанской конгрегаціи 1617 года Рутскій изготовилъ вышеупомянутый томъ правилъ монашеской жизни [13]). До этого

Смотрицкаго — sub titulo alterius libro in defensionem s. unionis edito (246 об.).

[13]) Въ академическомъ сборникѣ эти правила называются Regulae communes omnium ac particulares singulorum officialium. Они занимаютъ въ немъ стр. 74—179. Сперва идутъ Regulae communes, ex regulis, constitutionibus aliisque asceticis doctrinis S. P. N. Basilii M. excerptae... atque ad statum exurgentis Rhutenorum cum S. R. E. unionis accomodatae (стр. 75—94). Относительно этихъ *общихъ* правилъ внизу подъ заголовкомъ ихъ вставлено замѣчаніе, что reddidit huius rei a se praestitae rationes ipse Josephus in praeliminaribus Congregationis Generalis Primae (75). За нимъ слѣдуютъ Regulae particulares singulorum officiorum (95—159) и Regulae Episcoporum (160—179). Впереди всѣхъ этихъ регулъ, или правилъ, помѣщены въ сборникѣ (стр. 1—73) постановленія первыхъ шести базиліанскихъ конгрегацій (бывшихъ при жизни Рутскаго). При этомъ относительно постановленій первой конгрегаціи сдѣлано замѣчаніе (на второмъ заглавномъ листѣ), что онѣ переведены на лат. языкъ

же времени онъ, какъ пчела (по словамъ Жизнеописанія), собиралъ медъ съ разнообразныхъ луговъ Свв. Отцовъ и сохранялъ его въ ульѣ своего сердца (247 об.—248). Указанный выше Discursus и важенъ для характеристики начальной стадіи въ процессѣ выработки Рутскимъ основныхъ началъ преобразованія уніатскаго монашества. Discursus составленъ Рутскимъ въ ту пору его жизни, когда онъ завѣдывалъ уніатской семинаріей въ Вильнѣ. Можетъ быть, представшая тогда его сознанію невозможность осуществленія его преобразовательныхъ плановъ и была причиной того, что онъ рѣшилъ было совсѣмъ оставить Зап. Русь и посвятить себя миссіонерской дѣятельности въ Персіи.

«Разсужденіе» Рутскаго начинается констатированіемъ того факта, что вслѣдствіе недостатка въ западнорусской церкви науки и христіанской дисциплины и благодаря нерадѣнію тѣхъ, кто долженъ бы ихъ насаждать, многіе въ ней погибаютъ: сами творятъ изъ себя пастырей и учителей и впадаютъ въ ереси и расколы или же просто въ мнѣнія сумасбродныя и невѣжественныя. Затѣмъ авторъ указываетъ двѣ основныхъ причины этого зла: 1) недостатокъ науки у выс-

---

съ рукописи, исправленной рукою самого Рутскаго, а относительно приложенной тутъ формы присяги протоархимандрита замѣчено, что она переведена на латин. яз. съ автографа Рутскаго (стр. 73). Вѣрность латинскаго перевода всего этого сборника (принадлежавшаго Жировицкому монастырю) постановленій первыхъ шести базиліанскихъ конгрегацій и слѣдующихъ въ немъ за ними правилъ, или регулъ, базиліанскаго ордена съ русскими и польскими ихъ подлинниками удостовѣрена тутъ же въ сборникѣ (на стр. 179) собственноручною подписью и печатью Холм. уніат. епископа Якова Суши (1652—1685). Такимъ образомъ настоящій сборникъ базиліанскихъ конституцій и регулъ является весьма авторитетнымъ. Въ XII томѣ „Археографическаго сборника документовъ, относящихся къ исторіи Сѣв.-Зап. Руси“ напечатаны постановленія 26 баз. конгрегацій, въ томъ числѣ и шести конгрегацій, бывшихъ при жизни Рутскаго. Вѣрность текста напечатанныхъ постановленій съ подлиннымъ текстомъ засвидѣтельствована была въ свое время (4 мая 1703 года въ Жировицахъ) подписями базиліанскихъ орденскихъ властей съ Жировиц. суперіоромъ, протоконсульторомъ ордена, Іосифомъ Петкевичемъ во главѣ. Изъ „Отчета Имп. Публ. Библіотеки за 1892 годъ“ (Спб. 1895, стр. 323—327) видно, что въ этой библіотекѣ находится три рукописныхъ сборника базиліанскихъ конституцій, пріобрѣтенныхъ ею отъ наслѣдниковъ проф. М. О. Кояловича, которому они въ свое время были подарены тѣмъ же епископомъ Павломъ Доброхотовымъ, которому принадлежалъ и интересующій насъ сборникъ библіотеки Академіи Наукъ, посвященный дѣятельности Рутскаго.

шихъ представителей церкви (in majoribus nostris) и 2) недостатокъ совершенства и святости жизни у нихъ. Пока наука и святость жизни процвѣтали въ греческой церкви, она широко распространялась по всѣмъ восточнымъ, южнымъ и сѣвернымъ странамъ, съ великою для себя честью и славой. Изъ нея вышли семь вселенскихъ соборовъ и разнообразныя писанія боголюбезнѣйшихъ учителей, которыя и римская церковь признаетъ правилами вѣры. Въ ней получила начало совершеннѣйшая монашеская жизнь... Такъ какъ тѣхъ, кто уже состоитъ епископомъ, трудно измѣнить, то нужно возможно лучше образовывать тѣхъ, изъ кого выходятъ епископы. Согласно греческимъ канонамъ, на всѣ церковныя предстоятельства (praelaturas) должны поступать монахи ордена св. Василія. Поэтому, если хотимъ имѣть хорошихъ епископовъ, позаботимся о томъ, что наши монахи были учены и вели хорошо устроенную и совершенную жизнь... Но науки теперь нѣтъ не только въ Россіи, но и въ самой Греціи. Что же касается святости жизни, то въ нихъ есть только внѣшній образъ святости — продолжительные и частые посты, долгое и многотрудное совершеніе церковныхъ службъ, столько правилъ, столько колѣнопреклоненій, и въ храмѣ, и въ келіи, власяницы, спанье на рогожахъ, мало сна, разныя желѣзныя орудія для усмиренія плоти и т. п. Все это—хорошо, если исходитъ изъ внутренней святости, или ведетъ къ ней, но это не сама святость. Притомъ же за всѣмъ этимъ часто скрывается гордость, презирающая всѣхъ тѣхъ, кто этого не дѣлаетъ, и неумѣренное употребленіе (по наущенію дьявола) всѣхъ этихъ средствъ изнуренія приводитъ къ потерѣ здоровья, такъ что впослѣдствіи и для совершенія службы Божіей его не хватаетъ. Истинная святость имѣетъ свое гнѣздилище въ духѣ. Къ ней-то и ведетъ монашескій образъ жизни, состоящій не только въ удаленіи отъ общества мірскихъ людей, но и въ соблюденіи трехъ обѣтовъ—нищеты, цѣломудрія и послушанія, совсѣмъ неизвѣстныхъ греческимъ монахамъ. Созерцаніе же, безъ котораго, и при соблюденіи этихъ трехъ обѣтовъ, нельзя достигнуть совершенства, совсѣмъ и неслыхано у насъ (заканчиваетъ Рутскій печальную картину внутренней жизни западнорусскаго монашества).

Въ виду отсутствія въ самой восточной церкви наставниковъ для монаховъ на пути науки и святости жизни и въ виду полнаго несоотвѣтствія этой цѣли протестантовъ, Рут-

скій единственный выходъ изъ этого тяжелаго положенія видитъ въ обращеніи къ латинскимъ или римскимъ наставникамъ, славнымъ основательностью своей науки и истинною святостью жизни. Установивши этотъ тезисъ, Рутскій опровергаетъ, затѣмъ, тѣ возраженія, которыя можно противъ него сдѣлать. Ничего неприличнаго (говоритъ онъ) не будетъ въ томъ, что мы станемъ учиться у тѣхъ, кто самъ прежде учился у насъ. Въ свое время римляне охотно же стали учениками грековъ. Теперь, по попущенію Божію, намъ приходится стать учениками ихъ... Что же касается тѣхъ, которые противятся святой уніи греческой церкви съ римскою, то злоба грековъ-уніатовъ противъ римлянъ врожденная и неумолимая. Если бы даже ангельская наука этихъ послѣднихъ и святость ихъ жизни были засвидѣтельствованы очевидными чудесами, они все равно не были бы услышаны. Это самъ дьяволъ разжигаетъ эту злобу въ сердцахъ нашихъ людей, потому что онъ хорошо понимаетъ, какія для нихъ блага произойдутъ отъ общенія съ римлянами. Явнымъ знакомъ этого служитъ то, что они предпочитаютъ римлянамъ даже протестантовъ — явныхъ враговъ ихъ вѣры и обрядовъ. Сама исторія показываетъ, что на востокѣ процвѣтали наука и святость жизни до тѣхъ поръ, пока онъ былъ въ единеніи съ Римомъ. Когда же это единеніе было разорвано, все отъ насъ ушло и перебралось къ римлянамъ. У нихъ въ любое позднѣйшее столѣтіе можно указать такихъ мужей, какіе были на востокѣ только въ первые вѣка христіанской исторіи. У нихъ и вселенскіе соборы собирались (послѣ 7-го) и установили много хорошаго и церкви Божіей необходимаго... Наконецъ, сами уніаты указываютъ на то, что вслѣдствіе общенія съ римлянами восточные церковные обряды исчезнутъ, такъ какъ они будутъ стремиться перетянуть всѣхъ и все въ свой обрядъ. Но не только Флорентійскимъ вселенскимъ соборомъ утверждены и признаны священными обряды греческой церкви, но и въ ближайшіе годы, когда представители русской церкви возобновили настоящую унію, эти обряды выразительно разрѣшены и сохранены папою Климентомъ VIII (въ особой письменной привиллегіи), съ присоединеніемъ угрозы отлученія всѣмъ тѣмъ, кто будетъ ихъ уничтожать.

Установивши тезисъ о необходимости обращенія за наукой и святостью жизни къ рим.-католической церкви, Рутскій переходитъ въ своемъ «Разсужденіи» къ предварительному, бо-

лѣе детальному, выясненію нѣкоторыхъ сторонъ этого дѣла. Прежде всего, онъ видитъ большую ошибку въ томъ, что до сихъ поръ на Руси все вниманіе обращено было только на науку, между тѣмъ какъ нужна наука, соединенная съ благочестіемъ. Нѣкоторые русскіе князья, говоритъ онъ, съ большими издержками выписывали къ себѣ ученыхъ (doctores) изъ Греціи, Германіи и другихъ странъ. Но у нихъ не было иныхъ наставниковъ (alii doctores), которые бы наставляли юношество въ благочестіи и всякихъ другихъ добродѣтеляхъ. Въ результатѣ: изъ ихъ школъ никакой помощи русской церкви не вышло (ex scholis illis nullum Ecclesia nostra retulit adjumentum). Питомцы этихъ школъ считаютъ великимъ для себя безчестіемъ священный санъ (si fiant ecclesiastici) и потому его и не принимаютъ, развѣ ни на что другое не годятся и никакого прибѣжища не имѣютъ... Рутскій, на основаніи своихъ личныхъ многолѣтнихъ наблюденій, свидѣтельствовалъ, что школы іезуитовъ превосходятъ всѣ другія школы: у нихъ въ три года можно больше выучиться философіи, чѣмъ у свѣтскихъ учителей въ десять лѣтъ. Происходитъ это оттого, что они не наемники, учатъ съ усердіемъ наукамъ для славы Божіей и общаго блага, съ тѣмъ же усердіемъ учатъ и страху Божію и благочестію. Отсюда слѣдовалъ тотъ выводъ, что монахи вообще лучше свѣтскихъ учителей.

Доказавши превосходство монашескаго воспитанія, Рутскій ставитъ второй предварительный вопросъ о томъ, гдѣ, въ своихъ или чужихъ школахъ, предпочтительнѣе получать образованіе. Рѣшаетъ онъ этотъ вопросъ въ пользу своихъ школъ на основаніи слѣдующихъ соображеній. Въ виду упадка всѣхъ сторонъ греко-восточной церковной жизни, юноши греческаго обряда, во время ученья въ рим.-католическихъ школахъ воочію увидѣвши все превосходство передъ ней наличной рим.-католической церковной жизни, обыкновенно покидаютъ греческій обрядъ и переходятъ въ латинскій. По этой причинѣ папа Климентъ VIII учредилъ въ Римѣ греческую коллегію, каждый поступившій въ которую обязанъ дать клятву, что онъ не оставитъ греческаго обряда. Но когда питомцы этой коллегіи возвращаются въ Россію, русскіе сторонятся отъ нихъ, какъ отъ римлянъ, смотрятъ на нихъ, какъ на внутреннихъ враговъ. При такомъ положеніи дѣла ничего серьезнаго они и сдѣлать не могутъ.

Въ результатѣ всѣхъ вышеприведенныхъ разсужденій и

историческихъ справокъ Рутскій приходитъ къ тому основному выводу—пожеланію, чтобы какой-либо орденъ римскаго обряда, испытанный въ святости и строгости жизни и наиболѣе близкій къ восточному ордену Св. Василія, прислалъ къ русскимъ уніатамъ столько, сколько потребуется, своихъ монаховъ, отличающихся наукою и святостью жизни, съ тѣмъ, чтобы они безусловно приняли греческій обрядъ и уставъ Св. Василія. Для нихъ надо будетъ отвести нѣсколько монастырей и помѣстить въ нихъ соотвѣтственное количество русскихъ достойныхъ интерновъ, чтобы эти послѣдніе обучили первыхъ русскому языку и греческимъ обрядамъ, а тѣ ихъ обучили болѣе нужнымъ знаніямъ и привели ихъ къ духовному совершенству. Черезъ нѣсколько лѣтъ можно будетъ открыть при уніатскихъ монастыряхъ школы для свѣтскихъ юношей, которые впослѣдствіи дадутъ этимъ монастырямъ контингентъ ученыхъ монаховъ... Такой порядокъ вещей не вызоветъ со стороны уніатовъ возраженій: ихъ будутъ учить не римляне, а свои, греки. Остается одно затрудненіе, захотятъ ли римляне снизойти къ русскимъ уніатамъ. Объ этомъ нужно ихъ просить, объ этомъ нужно позаботиться. У людей разумныхъ и любящихъ славу Божію всего можно добиться, только бы не зазирало что-либо совѣсти ихъ. Но совѣсти это нисколько не можетъ зазирать, такъ какъ вѣрѣ не противно и бывало и до введенія уніи (въ самомъ Римѣ нѣкоторые изъ латинянъ держатся греческаго обряда). Не подлежитъ сомнѣнію, что и папа, въ виду необходимости, дастъ соотвѣтствующее разрѣшеніе.

Въ заключеніе «Разсужденія» Рутскій перечисляетъ будущіе счастливые результаты отъ задуманнаго имъ преобразованія монастырей: 1) монахи будутъ сіять наукой и совершенной жизнью; 2) будутъ хорошіе духовники и проповѣдники; 3) откроются хорошо устроенныя школы, изъ которыхъ будутъ выходить хорошіе священники и достойные государственные люди; 4) на епископскихъ каѳедрахъ будутъ люди, знающіе долгъ своей службы и умѣющіе выполнить его (легко будетъ такъ устроить, чтобы не дозволялось восходить на высшія церковные посты никому, кто не пробылъ нѣсколькихъ лѣтъ въ преобразованныхъ монастыряхъ); 5) откроется путь для благодѣяній русскимъ неуніатамъ [14].

---

[14]) Въ концѣ разсмотрѣннаго нами Discursus'а Рутскаго составитель сборника вставилъ замѣтку о томъ, что Рутскій помѣстилъ еще другой Discursus de rebus Rhutenorum въ книгѣ Thesaurus Sapientiae Divinae,

Послѣ прочтенія «Разсужденія» Рутскаго остается одно основное впечатлѣніе: Рутскій, это—человѣкъ, всѣми своими убѣжденіями и вкусами ушедшій на западъ. римско-католикъ до мозга костей, всего менѣе имѣющій права считаться выразителемъ общаго настроенія и міровоззрѣнія русскихъ уніатовъ того времени. И послѣ написанія «Разсужденія» онъ, какъ сказано выше, ѣздилъ въ Римъ просить папу о разрѣшеніи ему возвратиться обратно изъ греческаго обряда въ латинскій, и даже выхлопоталъ себѣ это разрѣшеніе. Поэтому-то и взглядъ его на западно-русскую церковь — такой безотрадный. Онъ совсѣмъ не вѣритъ въ возможность внутренняго возрожденія уніатской церкви. Все для нея спасеніе, по его взгляду, во внѣшней помощи, и притомъ самаго примитивнаго свойства: въ массовомъ переселеніи въ уніатскіе монастыри рим.-католическихъ монаховъ. Впослѣдствіи, при практическомъ преобразованіи уніатскаго монашества въ базиліанскій орденъ, Рутскій осуществилъ эту свою основную идею въ болѣе мягкихъ формахъ.

Проф. **П. Жуковичъ.**

или De conversione gentium, составленной Thoma a Iesu Carmelita Excalceato. Составитель сборника этой послѣдней книги подъ руками не имѣлъ и потому второго „Разсужденія“ Рутскаго въ него не внесъ.

Санкт-Петербургская православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

Н.К. Никольский

Материалы для истории древнерусской письменности

Опубликовано:
Христианское чтение. 1909. № 8-9. С. 1109-1125.

СПбПДА
Санкт-Петербург
2009

Матеріалы для исторіи древнерусской духовной письменности.

I—II.

„Поученіе Петра митрополита".

СЪ ИМЕНЕМЪ св. Петра († 21 декабря 1326 г.) въ исторіи сѣвернорусской письменности связываются одни изъ раннихъ опытовъ того типа окружныхъ архипастырскихъ посланій, который получилъ въ XV и XVI вв. весьма широкое распространеніе. Надо полагать, что въ древности такихъ опытовъ было извѣстно значительно больше. Еще въ XVI вѣкѣ была въ употребленіи книга, носившая названіе «Петръ русскій» и упоминаемая въ статьѣ «О книгахъ ложныхъ и истинныхъ» [1]). Древнѣйшій біографъ св. Петра и его современникъ (Прохоръ, епископъ ростовскій) также сохранилъ извѣстіе о наставленіяхъ митрополита и его учительствѣ, хотя и не далъ опредѣленныхъ указаній, были ли то устныя или письменныя поученія. По словамъ Прохора, св. Петръ какъ только что пришелъ на Русь въ свою митрополію, «нача учити заблужшая крестьяны, ослабѣвшая нужа ради поганыхъ иновѣрецъ, протолкуя евангельскаа писанія и апостольская, якоже великій Василій, Іоаннъ Златоустый, Григорій, та ученіа излагая и къ семоу свое смиреніе являя и тѣмъ утвержая истинную вѣру во крестьянехъ, преходя волынскую землю и кіевскую и суздальскую, уча вездѣ вся» [2]). Извѣстные нынѣ памятники учительства митрополита Петра,

---

[1]) См. въ рукописи Спб. Дух. Академіи, Соф. № 1519.

[2]) Преосв. Макарій, Исторія русской церкви, т. IV, Спб., стр. 309—310

писанные имъ уже послѣ вступленія на митрополичью каѳедру, также говорятъ о многихъ наставленіяхъ его («многажды писахъ вамъ, къ священникомъ и мнихомъ како пребывати» или «вторымъ поученіемъ хоцу вамъ утѣшити» и т. п.). Но изъ всѣхъ писаній его современная библіографія знаетъ очень немногія. Е. Е. Голубинскій насчитываетъ ихъ не болѣе четырехъ.

Одно посланіе—къ игуменамъ, попамъ и дьяконамъ—было найдено А. В. Горскимъ (въ рукописи М. Дух. Акад. № 566) и издано въ 1844 г. во II части Прибавленій къ твореніямъ св. Отцевъ (см. стр. 85—90) [1]). Второе посланіе было напечатано проф. Павловымъ въ VI томѣ Русской Исторической Библіотеки [2]), по списку Кормчей XVI в. М. Синод. библ. № 222, гдѣ оно носитъ въ надписи имя митр. Кипріана. Но такъ какъ отрывокъ изъ этого посланія (о вдовыхъ попахъ) приведенъ въ Стоглавѣ, какъ сочиненіе св. Петра, на которое ссылался и соборъ 1503 года, то посланіе, о которомъ идетъ рѣчь, считаютъ принадлежащимъ не м. Кипріану, а митр. Петру.

Третье поученіе, извѣстное по рукописи Волоколамской библіотеки, было издано [3]) въ 4-мъ выпускѣ Памятниковъ старинной русской литературы (изд. Кушелевымъ-Безбородко). Оно было заподозрѣно уже А. В. Горскимъ [4]), а за-

---

[1]) См.: „Поученіе смиреннаго Петра митрополита кіевскаго и всея Руси игуменомъ, попомъ и діакономъ, нач.: „Да будетъ вамъ дѣти разумно, въ кій чинъ позвани есте Богомъ“. По словамъ издателя, оно заимствовано изъ рукописи М. Дух. Академіи. подъ названіемъ „Общая минея“, № 77, 1°, к. XV в. и сличено съ Волоколамскою рукописью № 282, 4°, принадлежавшей еп. Леониду Разанскому (к. XVI в.). Въ послѣдней рукописи находится такъ же и поученіе Петра, митрополита кіевскаго, „къ епископомъ, и попомъ, и архимандритомъ, игуменомъ, и дьякономъ и ко всѣмъ православнымъ крестьяномъ, како ходити по закону крестьянскому. Пьянства лишайтесь“...

[2]) Русск. Истор. Библ., т. VI. № 17, стбр. 159.

[3]) См. стр. 186—188. „Поученіе Петра митрополита кіевскаго, всея Русіи. Господи благослови. Къ епископомъ и попомъ, и архимандритомъ, и игуменомъ, и дьякономъ, и ко всѣмъ православнымъ крестьяномъ, како ходити по закону крестьянскому: *Пьянства лишайтеся* и лишнихъ пировъ“ и проч. (Изъ рукописи XV вѣка).

[4]) „По многимъ грубымъ выраженіямъ и ложнымъ мыслямъ оно несообразно съ духомъ кроткаго Пастыря и чистотою его ученія“ (Приб. къ твор. св. отцевъ, ч. II, М. 1844, стр. 84).

тѣмъ м. Макаріемъ [1]), но безъ достаточныхъ основаній, такъ какъ въ рукописяхъ и отрывки изъ этого поученія встрѣчаются также съ именемъ митр. Петра (Прав. Соб., 1865, ч. I). Первая часть этого поученія повторяется въ одномъ изъ сочиненій митр. Фотія, но это, конечно, свидѣтельствуетъ только о томъ, что Фотій, извѣстный компиляторъ, воспользовался поученіемъ митр. Петра.

Кромѣ этихъ поученій Е. Е. Голубинскій отмѣтилъ еще въ рукописи Виѳанской Духовной семинаріи весьма краткое «поученіе Петра митрополита ко князю великому Димитрію» [2]).

Наконецъ, въ бывшей Новгородской Софійской рукописи XVII вѣка (библіотеки С.-Петербургской Духовной Академіи, № 1389) [3]) сохранилось малоизвѣстное «поученіе Петра митрополита егда препрѣ тфѣрьскаго владыку Андрѣя во сборѣ» (нач.: «Братья приспожадаеть Богъ»). Это заглавіе, очевидно, имѣетъ въ виду тотъ эпизодъ изъ жизни св. Петра, о которомъ передаетъ Кипріанова редакція его житія и который имѣлъ мѣсто въ 1310—1311 году на Переяславскомъ соборѣ, когда св. Петръ былъ вынужденъ говорить въ самозащиту обвинительную рѣчь противъ тверскаго владыки Андрея. Но самое содержаніе поученія совсѣмъ не соотвѣтствуетъ заглавію. Это—похвальное слово Петру, а не рѣчь его. Въ поученіи прославляется между прочимъ «святый святитель Христовъ Петръ митрополитъ», говорится что онъ «пострада» «Христа ради Сына Божія, тѣмъ же сіяетъ нынѣ въ славѣ Его» и что отъ гроба св. Петра происходятъ дивныя и великія чудеса.—Можно догадываться, что составитель поученія желалъ сочинить похвалу въ честь св. Петра по случаю его несправедливаго обвиненія на переяславскомъ соборѣ. Но самый текстъ поученія—неоригиналенъ. Онъ воспроизводитъ отчасти загадочное слово, встрѣчающееся въ Прологахъ подъ 25 апрѣля (на память св апостола Марка), сходное съ однимъ изъ фрейзингенскихъ отрывокъ и нерѣдко приписываемое (на день мученика) Клименту Словенскому [4]).

---

[1]) Преосв. Макарій, Исторія русск. церкви, т. , Спб., стр.

[2]) Е. Е. Голубинскій, Исторія русской церкви, періодъ второй, т. II, первая половина тома, М. 1900, стр. 119.

[3]) По старой нумераціи № 410. Сравн.: Н. И. Петровъ, Описаніе рукописныхъ собраній, находящихся въ городѣ Кіевѣ, вып. I, М. 1891, стр. 161.

[4]) См. „Собраніе словенскихъ памятниковъ, находящихся внѣ Россіи“, кн. I, отдѣлъ I, Спб. 1827, стр. 9—11 и 22—24 и другія изданія того же поученія.

Намъ удалось найти еще одно «поученіе Петра митрополита», начинающееся словами: «Отца вашего епископа» и находящееся (на л. 143 об.) въ сборникѣ XVII в. моей библіотеки [1]). Повидимому, это — отрывокъ изъ болѣе обширнаго произведенія, но онъ не встрѣчается ни въ одномъ изъ изданныхъ посланій св. Петра.

Въ составъ этого отрывка входятъ общія наставленія о почитаніи духовенства и о покаяніи, а также изъясненія евангельскихъ блаженствъ. Здѣсь та же многопредметность, та же безыскуственность слога, та же несвязность изложенія, что и въ другихъ остаткахъ литературнаго творчества митрополита. Если вторая часть издаваемаго текста (съ л. 144) составляетъ продолженіе поученія св. Петра [2]), то оно было бы и первымъ образцомъ тѣхъ протолкованій евангельскихъ писаній и апостольскихъ, о которыхъ говоритъ біографъ, но которыя до сихъ поръ оставались неизвѣстными.

I.

(Изъ сборника XVII в., 4°. моей библіотеки, л. 143 об. и слѣд.).

Поученіе Петра митрополита.

Отца в*а*шег*о* еп*и*скупа ли священника слушати (sic) во всем и покаряйтеся о Г*оспод*ѣ и чествуйте его, яко Б*ожи*я архиерея; елика убо чествуете, толика Б*ог*у угажаете; и елико его преобидіте, толіко Б*о*гу досажаете, чес*ть* бо архиереиска и їерейска на Бога восходит. Також и бесчестие Б*ог*а бесчествует и прогнѣвает и мерзит Б*ог*у. Любимии слышите: аще во грѣсех состарѣвся *человѣ*к положит завѣт свой к Б*о*гу, моляся со вздыханием гл*агол*я: Вла*ды*ко прості мя, еж*е* аз есмь согрѣшил, доселе прочее не содѣваю первых моих грѣх и обычаев злых, нї обращуся к ним, но исповѣмся имени Твоему и работаю Ти до живота мoeг*о*. Аще и завѣт к Б*ог*у сотворит и по мале дни умрет, что о нем подобно помышляти, илі спасеся лѣтом сказает ны извѣстно, прията ес*ть* таковаго покаяние от Б*ог*а, в нем ся обрѣте, въ том и быс*ть* причтен. Се ес*ть* во сп*а*сеніе покаянія ради. Иж бо покаятися и от-

---

[1]) Сборникъ этотъ размѣромъ въ полдесть (изъ собранія Плигина) пис. разными почерками, на 229 л., содержитъ между прочимъ два списка Моленія Даніила Заточника, подготовляемыхъ нами къ печати.

[2]) Къ сожалѣнію, намъ пока неизвѣстны другіе списки того же поученія, при помощи которыхъ можно было бы выяснить это.

ступит от грѣх, то в *человѣ*це *есть*; да *человѣ*к убо покаявся чает лѣта многа въ покаянии быти. *Богъ* ж, провѣдыи немощ рода *человѣ*ча, абіе поят і от житія свѣта сего, вѣ*сть* бо, аще бо подлівъ в міру и паки бы ся обратил на злая творенія.

(л. 144) Рече *Господь*: бл*а*женіи ніщии д*у*хом, яко тѣх е*сть* ц*а*рство н*ебе*сное: мнози рече ніщии, но любви о Бозе не имут, ні правды творят, злобівии, ропотліви, піянчиви и гневливы и завистліви и іна дѣлают злая; блаженниі сут иж волю Б*ож*ию творят в кротості и смиреннии; блаженні плачющии б по без разсмотренія нічтож ползы нѣсть; мнози бо плачют, но имѣнія и чад лишені. Или сердобол умертвия їлї досады и беды не терпя, но плачют о грѣсех своих, тѣ сут бл*а*женнии и в сл*а*вѣ н*ебесн*еи утѣшаются. Бл*а*жені алчющии и жаждущии, мнози сут скудніи и алчют, но чюжая восхищают, лжа и свара и клятвы исполнени, но не тѣх блажат, но бл*а*жени терпеливи о Б*о*зе и правду творяще. Бл*а*жені кротции, блаженіи м*и*лостіви, но к нечестівым готові мнози м*и*л*о*стиви, но или злобиви и блудн*и*ци и піяницы, то ни вскую м*и*л*о*стыні таких, но аще м*и*л*о*стив еси, дѣлаи правду и тѣло свое ч*и*сто соблюди. Бл*а*жени їзгнані правды ради, мнози изгнани и бесчестніи убиваеми, но злая дѣла и лютая грѣхи, но тѣ єдіні бл*а*женнии, иж *Христ*а ради безвинно стражут, и бесчестно оубіваемї, тѣх есть ц*а*рство н*ебе*сное, и тѣ узрят Б*ога*, и тѣм речеся: радуїтеся и веселитеся, яко мзда в*а*ша многа е*сть* на н*ебе*сех. Ап*остолъ* Петръ г*лаго*ля, се бо бл*а*годат, аще бл*а*гая творяще, а злая терпим, а е*же* согрѣшая мучими, нічтож е*сть* бл*а*го, и Павел ап*остолъ*, гл*аго*л*я*: аще незаконно к тому мучен, не венчается, рекше злотворец и неправды исполнен, кая о том полза, мучен и убиен здѣ и онамо мучен и осужен будет. Любиміці, почто ся чюжаем вѣчныя жизни і радости, оставлше істинну (л. 144 об.), а зла дѣла творим, слыша не слышим, а видя не відим; аки не истинну мним о царствии исповѣдаемая и о муках грѣшных, *Христо*съ бо щедрует ны и мілуетъ, в душі бо грѣшнеи, ні дѣло добро, ни сл*о*во полезно ражается.

II.

(Изъ рукописи библіотеки Спб. Духовной Академіи, Соф. № 1389).

Поученье Петра митрополита, егда препрѣ тфѣрьскаго вл*ады*ку Андрѣя во сборѣ.

Братья присно жадаеть Богъ нашего спасения, непрестанно призывая нас святымъ еуангельем в вѣчноую жизнь, веля намъ присно отвреци от собя всякоу скверноу и житье нечисто, но чистымъ сердцемъ приступим к нему, взискати и пріяти оно царство, из него же испадахомъ престоупльши Божию заповѣд, иже бѣ предана прадѣдоу нашемоу Адамоу в раи древле воздержанья дѣля. Аще бы сохранил в вѣки бы был бес печали и бес смерти, старости не приемлющи, но слезна тела имоущи, но завистью дьяволею отлоучися славы Божиа, но воздержанья дѣля и о томъ нападоша на род человѣчьскии печали и страсти примѣняющи род человѣчь и того мѣста желающи святии праведнии мученицы крѣпко припоясаша чресла своя и брань приимши на противнаго и побѣдивше его и паки внидоша в первоую породоу и нынѣ входить добрыми дѣлы оукрашьшись сласти мира сего смерть поверг*ши*, ино скоро мимоходять изменоу, а времена и лѣта. Тѣмже не льстимся братье, ни яко бесмертни ся мняще предавшис похотемъ житья сего. Иже бо житью семоу дасться, сто врагъ Божии бываеть и нагоубник души своей. Но вьспрянем нынѣ, да не лишимся славы Божия и радости вѣчныя, но встягнемся при лести мира сего, якоже обѣщахомся Богови погроужаеми святымь крещениемь предо многими послоухи, сице глаголющи: отрецаюся сотоны и всѣх дѣлъ его. Се соуть дѣла сотонина: идоложренье, клевета, гнѣвъ, зависть, ярость, ненависть, разбои, татба, обьяденье, пиянство, обида, пѣснь, бѣсовьския плясания, хоуления, срамословие, волхвовани*а*, дѣтогоубление, гордость, лжа, клятвепрестоуплен*ье*, иже клятися именемь Божиимъ во лжю. Аще бо сих дѣлъ останемся, но взищемъ всякиа добродѣтели, якоже писано есть: оуклонися от зла и створи благо, да (л. 339) аще останемся злых дѣл, то оудобь паки внедем в тоу же породоу. Что бо есть мерцие таких дѣлъ? Тѣми бо дѣлы гнѣвъ Божии проходит на нас, но свершим обѣтование наше, иже ко Господоу Богоу нашемоу любящи Его всѣм сердцемь и всею мыслью своею и ближняго своего, аки сам ся братолюбьемъ свѣтящис, страннолюбьом цвѣтоущеся; и внидем радующися в бесконечноую радость и в бесмертныи живот и внеизреченноую красотоу, ея ж желая святыи *святи*тель Христовъ Петръ митрополит и подвигноу житья сего сласти попрати, а богатьство свое раздая нищим и подвигноуся в вѣчнаа желища Христова гласа радостию послушав, якоже реч взы-

ваа нас к собѣ: не оубойтеся оубивающих тѣло, а о души не могоуще что либо створити, но паче же оубойтеся имоущаго власть по оубьении воврещи в геопоу огньноую. Тѣмже братья каа полза *человѣ*коу, аще весь миръ приобрящет, а д*у*шю свою погоубит, или отщитит; чим искупим д*у*шю свою от моуки, аще здѣ не останемся зла и не покаемся, а нищим не подамы, но потщимся отселе внити тѣсными враты в вѣчноую жизнь, воздержанием не токмо от брашна и от питья воздержащеся, но от всякого грѣха бѣгай, губяще си д*у*шю и томить плоть свою *Христ*а ради, якож пострада св*я*тый оугодник Петръ митрополит *Христ*а ради С*ы*на Б*о*жиа, тѣмже сияет н*ы*нѣ в славѣ его, паче сиянья с*о*лн*е*чнаго и в память его дивнаа велика чюдеса, исцеленье от св*ят*аго и ч*е*стнаго гроба его створя ег *Господь* Б*огъ* нашь, иже бо вѣрою чтет память св*ят*аго *святи*теля и чюдотворца Петра митрополита, то от грѣх избавится и отъ всякиа напасти избоудет.

Иже от чюдесъ св*ят*аго *святи*теля Петра и от ч*е*стнаго его гроба хромым дает ходити и слѣпым прозрѣти; роуцѣ к персем прикорчишася моужа исцели, також и женоу исцели, тою же болѣзнью злѣ страдавше, и многи приходя къ св*ято*моу его и ч*е*стномоу гробоу не оскудно исцеление подавши, различными недоуги одержим, вкратце оубо гл*аго*л*ю*, ни звѣздамъ оубо небеснымъ изочтеным, також и чюдесъ св*ят*аго *свя*-*ти*теля Петра мощью и сп*а*сати. О великое чюдо! Римъ хвалится, имѣя верховнаго ап*осто*ла Петра, Дамаскъ велми м*у*дроствоует, имѣя всего мира свѣтило Павла ап*осто*ла. Еще и Селоунски град веселится, имѣя великаго *Христо*ва м*у*ч*е*ника Дмитреа, град же Киевъ хвалится, имѣя новоявленноую *Хри*-*сто*воу м*у*ч*е*нику Бориса и Глѣба князи роусские подають исцеление. Радуйся град Москва, имѣя в собѣ великаго *свя*-*ти*теля Петра. Б*о*гоу нашемоу слава всегда и нынѣ и пр*и*сно и въ вѣки вѣкомъ, аминь.

III.

Посланіе Нила, епископа Тверскаго къ нѣкоему Вельможѣ Георгію Дмитріевичу о воздвиженіи Пресвятыя и о артусѣ.

Нилъ [1]), епископъ Тверской (съ 24 августа 1509 го-

[1]) Біографическія свѣдѣнія о немъ см. въ трудахъ: Протоіерея К. Чегодаева, Біографіи тверскихъ іерарховъ, Тверь, 1859, стр. 56—57; *Титовъ*,

да [1]) † 3 апрѣля 1521 года) [2]), по происхожденію грекъ [3]), былъ давно извѣстенъ, какъ составитель посланія къ вельможѣ Георгію Димитріевичу о воздвиженіи Пречистыя и о артусѣ. Еще въ «Словарѣ историческомъ о бывшихъ въ Россіи писателяхъ духовнаго чина» (т. II 2, Спб., 1827, стр. 139—140) митрополитъ Евгеній отмѣтилъ, что въ «въ библіотекѣ монастыря Волоколамскаго между рукописями есть «посланіе» Нила епископа Тверскаго «къ нѣкоему вельможѣ о воздвиженіи Пресвятыя (и панагіи) и о артусѣ» [4]). О томъ же посланіи упоминаетъ и П. М. Строевъ въ Хронологическомъ указаніи матеріаловъ отечественной исторіи, литературы, правовѣдѣнія до начала XVIII столѣтія» (Ж. М. Нар. Просв., 1834, ч. I, стр. 166, № 93).

Посланіе это писано въ отвѣтъ на запросъ нѣкоего вельможи Юрія Дмитріевича, почему отъ трехдневнаго воскресенія Христова до Ѳоминой субботы не воздвизаютъ Пречистой хлѣбца, т. е. не совершаютъ чина панагіи, а воздвизаютъ только артосъ, причемъ дьяконъ возглашаетъ: «Христосъ воскресе» трижды, а потомъ цѣлуетъ артосъ, который потребляютъ только въ Ѳомину субботу».

Для разъясненія этого обычая авторъ прибѣгаетъ къ церковному преданію о происхожденіи чина панагіи. Въ славяно-русской письменности было въ обращеніи нѣсколько сказаній объ этомъ, какъ-то: 1) «Сказаніе о воздвиженіи Пре(чи)стыя», нач.: «По страшнѣмъ воскресеніи бяху вси апостоли» [5]),

Тверскіе епископы, М. 1890; *Н. П. Лихачевъ*, Палеографическое значеніе бумажныхъ водяныхъ знаковъ, ч. I, Спб. 1899, стр. XXX—XXXII; въ изданіи А. А. Титова: „Тверскіе епископы. Матеріалы для исторіи русской церкви“, Тверь, 1891, стр. 26 и 69—70.

[1]) Никон. лѣт., ч. VI, стр. 187.

[2]) Продолженіе Нестор. лѣтоп., стр. 375.

[3]) Первая Псковская лѣтопись, какъ указываетъ Н. П. Лихачевъ (о. с., I, стр. XXX), сообщаетъ о родѣ епископа Нила подъ 1472 годомъ, говоря о свитѣ царевны Софіи: „а быша у ней люди черны, а иные сини, а бояринъ ея былъ великаго князя Юрьи малой, грекъ; а владыка тверской Нилъ былъ того же роду“ (П. С. Р. Л. т. IV, стр. 244).

[4]) Вѣроятно, митр. Евгеній имѣлъ въ виду списокъ, находящійся въ сборникѣ XVI в. (4°, 374 л., на л. 161), принадлежащемъ нынѣ Московской Духовной Академіи. См.: Опись рукописей, перенесенныхъ изъ библіотеки Іосифова монастыря въ библіотеку Московской Духовной Академіи, Іеромонаха Іосифа (Чтен. въ О. И. и Др. Росс., 1881, кн. III, стр. 166, № 156—520).

[5]) Намъ извѣстны списки: М. Общ. Ист. и Древн. Росс., Сборникъ XV в., 4°, 476 л., см. л. 196 об. (Общ. Ист. № 189, стр. 66); Моск. Епарх.

2) «Слово св. апостола Θомы, како воздвиже панагію», нач.: «Егда бысть успеніе святыя Богородица, тогда»... [1]) и друг. Но у автора былъ, повидимому, подъ руками, иной источникъ, восходящій, вѣроятно, къ греческимъ текстамъ.

Заслуживаетъ вниманія, что почти все посланіе, вошло въ составъ одного изъ сочиненій, изданныхъ Казанскою Духовною Академіею съ именемъ преп. Максима Грека (см. III², стр. 90—92).

Если обратить вниманіе на компилятивный характеръ этого послѣдняго сочиненія и на неполное соотвѣтствіе заглавія содержанію его, то едва ли можно сомнѣваться въ томъ, что въ посланіи епископа Нила мы имѣемъ одинъ изъ источниковъ труда преп. Максима Грека.

Издаемъ посланіе по рукописи Имп. Публичной Библіотеки, Q. XVII, 64, XVI вѣка.

(л. 300). Нила ep*иск*опа Тверскаг*о* к нѣкоему велможе о воздвиженіи Пр*еч*и*стыя і о артусе.

Бл*аг*осл*ов*еніе Нила вл*ад*ы*кы тферьскаго о *свя*тѣм Дусѣ г*осподи*ну и с*ы*ну Георгию Дмитреевичю. Пишеш, г*осподи*не, к нашему смиренію о вещи о церковнои, а вьспрос твои: про что от тридневнаго въскр*е*сеніа Х*ри*ст*о*ва до Фомины суботы Пр*е*ч*и*стой хлѣбца не воздвизают, токмо артусъ воздвизают, и гл*аголе*ть дияконъ: Х*ристо*с воскрес трижды и потомъ цѣлует, а тот артус потребляють в фомину суботу, а буди тобѣ, г*осподи*не, вѣдомо: многи вещи церковные преданы с писмом и без писмени церковь Б*о*жія держит, а то, г*осподи*не, тридневное воскр*е*сеніе до фоминь суботь един д*е*нь именуется. С*вя*тие ап*о*ст*о*ли послѣ воскр*е*с*е*ніа Х*ристо*ва ходили въ таинѣ и явленно, а после воскр*е*с*е*ніа Х*ристо*ва ходили ап*осто*ли по странѣ іер*усали*мьстѣи и держали подушкы ч*и*сты, и клали на мѣстѣ Сп*а*совѣ, а на той подушкѣ клали часть хлѣба на

библ. Г. № 495, л. 390—391; Казан. Духовн. Акад., Псалтирь съ возслѣдованіямъ, 4°, 582 л., XVI в., см. л. 330 (Солов. III, I, № 836—777, стр. 301); М. Румянц. Муз. № 362, Сборникъ, 4°, 181 л., XVII в., см. л. 179 об. (?), Востоковъ, Опис. рукоп. Румянц. Муз., стр. 520; И. Акад. Наукъ, Хронографъ № 17, 5, 6, подъ 5557 годомъ.

[1]) Слово это издано Ст. Новоковичемъ въ „Apokrifske priče o Bogorodičinoj smrti", Zagrebu, 1886 (изъ „Starine", XVIII), стр. 13—14, по рукописи Бѣлградской Народной библіотеки № 184.—См. также списки: М. Никол. Единов. мон. № 32, Сборникъ, 8°, XVI в., 402 л., на л. 401 (Поповъ, Описаніе рукописей Хлудова, Прибавленія стр. 68); М. Румянц. и Публ. Муз., Ундол. № 565, Сборникъ, XVI в., 182 л., 4°, См. л. 144.

Спасово имя во время яденіа своего, а послѣ яденіа въстав Петръ апостолъ и взем хлѣбъ Спасову (л. 300 об.) часть с подоушкы и въздвизает руцы и глаголеть: Христос воскресе, и апостоли рекоша: во истину воскресъ. И пакы Петръ глаголеть: Христос воскрес, и апостоли рекоша: во истину воскрес. И пакы третицею Петръ глаголеть: Христос воскрес, и апостоли рекоша: во истину воскресъ, а тотъ чинъ, господине, дрьжали святии апостоли после вознесенія Христова, доколе пришли во Антиохию Сирьскую, и по обычаю сѣли ясти и положилі подушку на Спасовѣ мѣсте, а чясть хлѣба Спасова положили на подушке, а послѣ яденіа вставъ Петръ апостолъ и всѣ, и взяв Петръ чясть Спасову и воздвизает. глаголеть: Христос воскрес трижды, и апостоли рекоша: во истину воскрес трижды по обычею, и абіе: Пречистая Богородица явис имъ и покры их благодатію, якож облаком свѣтлым, и видѣша лице Пречистые вси. И рекоша Петръ и вси апостоли веліимъ гласомъ: все святая Богородице помогаи нам, а та чюдеса, господине, видѣша апостоли после преставленіе Пречистые, а до преставленіа Пречистые ходили апостоли проповѣдати по землѣ, и опять идут во Иерусалимъ поклонитіс Пречистой Богородици, як Спасу и святому апостолу Іакову, брату Господню, а Пречистаа Богородица съ апостолом Иваном ходила въ святую гору в корабли. І стал корабль на том мѣстѣ, гдѣ ныне стоит Иверьскїи монастырь, и оттолѣ пошли пѣти на то мѣсто, гдѣ нынѣ стоитъ монастырь Пречистыа Богородици Ватопеди, а на том мѣстѣ тогда жили еллины не крещены. И въпросили еллины апостола Ивана, глаголюще, что есть которая тая честная жена, и отвѣща ім апостолъ Иван: то есть мати Исусова и поклоніліс еи, а и она многа чюдеса сътворила, и крестилис многые на том мѣсте. И послѣ того, господине, времяни минувше много великіи царь Констентин создалъ на томъ мѣсте монастыр честенъ во имя Пресвятой Богородици. И после того спустя время, тот монастыр разорил Оулиан преступник, а нынѣ опять на том мѣсте создали монастырь православные христіане во имя Пречистые Богородици Ватопеди. И спустя тот монастырь разорили аравлене. И оттоле, господине. пошла Пресвятаа Богородица со апостолом Иваном во остроа кіпрьскіи въ корабльѣ кь четверодневному Лазарю, епископу Кіпрьскому, а носила Пречистая Богородица ризы своего рукодѣлья, тѣ ризы есть и до сѣх мѣстъ, лежат во Амахосте монастырѣ Иверьском и до ны-

нѣшняго часа, а *свя*тіи отци (л. 301 об.), *господи*не, положили после апостолов, что на *свя*тои недѣли после воскресеніа *Христо*ва до Фомины суботы глаголати: *Христос воскрес* трижда, а в четвертои: всесвятая *Богороди*ца помогаи нам, а весь народ иже преж воскресеніа и после воскресеніа, и по вознесеніи доколе пришли во Антиохію Сирьскую и виделі и слышели та чюдеса и даровали апостоли народу имена, которые вѣровали въ *Христ*а и крестилися, и нарекоша их хрестьяны по всеи землѣ, а град Антиохію нарекоша *Бож*іи град велікіи; а по всеи, *господи*не, землѣ три рода ядят на столѣ: греки, сербинъ, руснинъ, тѣ, *господи*не два один род, а третіи род латыни, иже живут Европи, а полистіни и сиріанѣ, и египтене, и еравли, и прьси, и ефиопін, и бери, и до конца земли, и всѣ тѣ ядят на землѣ; а обычеи *Спасов*ъ был со ученики столованіе кругом по землѣ, а та горница стоит и до нынѣ во *Іерусалим*ѣ, в коеи *Спас*ъ со оученики ѣлъ пасху, а служат в неи латыни, а внутри нѣт ни лавакъ ничего.

IV—VI.

Неизданныя посланія преп. Максима Грека и Ѳ. И. Карпова.

Сочиненія преп. Максима Грека были дважды изданы Казанскою Духовною Академіею—въ 1859 и въ 1894—1897 годахъ [1]). Но ни въ этихъ изданіяхъ, ни въ монографіяхъ о Максимѣ Грекѣ В. Иконникова [2]) и друг., мы не нашли указаній на два посланія инока Максима къ Ѳеодору Ивановичу Карпову и на отвѣтное посланіе Карпова, находящіяся въ рукописи XVI—XVII в. Боровскаго Пафнутіева монастыря (изъ которой извлеченъ нами славяно-русскій текстъ Гумпольдова сказанія о св. Вячеславѣ Чешскомъ) [3]). Поводомъ къ перепискѣ святогорца съ Ѳеодоромъ Карповымъ было письмо преп. Максима Грека къ Николаю Нѣмчину, или врачу Николаю Булеву. Письмо это находится въ I томѣ второго изданія со-

---

[1]) Сочиненія преподобнаго Максима Грека, изданныя при Казанской Духовной Академіи. Изданіе второе, Казань, 1894—1897, ч. I, II, III.

[2]) Влад. Иконниковъ, Максимъ Грекъ, Кіевъ, 1865. (Изъ Университетскихъ Извѣстій 1865 г.).

[3]) Сказаніе это издается въ „Памятникахъ“ Имп. Общества Любителей Древней Письменности. Тамъ же см. и описаніе Боровской рукописи, нынѣ переданной въ библіотеку Архива Св. Синода.

чиненій преп. Максима подъ № XV [1]). Здѣсь инокъ Максимъ, полемизируя съ латиняниномъ Нѣмчинымъ, подалъ ему между прочимъ совѣтъ: отложивъ «всякое излишние латинское прѣніе». познать и принять безъ всякихъ добавленій «исповожданіе святыя соборныя и апостольскія вѣры» т. е. Никеоцареградскій символъ и вѣровать «просто и неиспытно во единаго Бога, въ тріехъ ипостасѣхъ и лицехъ познаваема, сирѣчь Отца нерожена и безначална отъ себе, ниже отъ иного быти имущаго, но ниже испытоваяися невозможно отъ всякія твари, како бѣ, или есть, но въ конечное непостижимое облечеся». (Т. I^2, стр. 273).

Въ казанскомъ изданіи сочиненій преп. Максима вслѣдъ за посланіемъ къ Николаю Нѣмчину помѣщено письмо святогорца къ Ѳ. И. Карпову, касающееся звѣздочества и относящееся, повидимому къ болѣе позднему времени, когда Карповъ уже увлекся ученіемъ Николая Нѣмчина. Между тѣмъ въ Боровской рукописи непосредственно за посланіемъ Максима Грека къ Николаю Нѣмчину находится другое (неизданное) посланіе святогорца къ Ѳеодору Карпову. Изъ этого посланія видно, что письмо Максима къ Нѣмчину подало въ Москвѣ поводъ къ разсужденіямъ и недоумѣніямъ, которыя дошли до слуха и самого автора: «слышахъ отъ нѣкихъ»,—писалъ преп. Максимъ, «яко и твоя свѣтлость съотведеся Николаевымъ и Власіевымъ невѣдѣніемъ, и дивишися о нихъ же писахъ къ Николаю о безначальномъ и невиновномъ Отци, яко безначаленъ и безвиновенъ есть, рекше ниже отъ инаго, ниже отъ Себѣ бытіе имѣя». Нападая въ довольно рѣзкихъ выраженіяхъ на Ѳеодора Карпова, преп. Максимъ возмущается его неосвѣдомленностью въ самыхъ основныхъ истинахъ богословія, и опираясь на св. Григорія Богослова, признаетъ, что богословствовать способны далеко не всѣ, и, наконецъ, на основаніи писаній того же отца настаиваетъ на своихъ прежнихъ выраженіяхъ: «видѣсте ли како отецъ сей (т. е. Григорій Богословъ) разумѣетъ безначальное отчее, зане рече, ниже отъ Себѣ самого, ниже отъ инаго имать быти». Въ заключеніе преп. Максимъ пишетъ: «престаните оубо хоуляще на Бога, въ нихъ же не вѣсте, и насъ оукаряюще неправеднѣ, наипаче же и иныхъ наоучите да не хоульнымъ именемъ оболгаютъ насъ, отъ васъ бо и сіе на насъ изгласися».

---

[1]) Сочиненія преп. Максима Грека, ч. I, изд. 2-ое, Казань, 1894, стр. 273—277.

Письмо это вызвало отповѣдь со стороны Өеодора Ивановича Карпова [1]). Онъ укоряетъ прежде всего преп. Максима за то, что тотъ рѣшился преждевременно осуждать его. «Господину Максиму иноку Өеодоръ Ивановъ сынъ Карповъ челомъ бьетъ: не подобаше было тебѣ, о философе, прежъ суда осудити и прежъ слышанія изъ нашихъ оустъ корити насъ». Затѣмъ, не для самооправданія, а для возстановленія истины, Карповъ разсказываетъ, по какому случаю и какъ высказывался онъ о посланіи преп. Максима къ Николаю Нѣмчину: однажды, когда Карповъ стоялъ въ церкви св. Николы, къ нему подошелъ священникъ той церкви Стефанъ и сказалъ: знаешь ли, какія посланія послалъ Максимъ къ Николаю? Карповъ отвѣчалъ, что не знаетъ. Тогда священникъ подалъ ему бумажку, на которой было написано: «вѣруй просто и неиспытно въ единого Бога въ трехъ ипостасехъ, или лицехъ познаваема сирѣчь Отца нерожена и безначална, ниже отъ Себе, ниже отъ иного бытие имущаго».—Это—слова изъ посланія Максима къ Николаю Нѣмчину. Карповъ спросилъ священника: «что суть сія и о чемъ блазнишися». Тотъ отвѣчалъ: какъ же Максимъ пишетъ: «ниже отъ Себе, ниже отъ инаго бытіе имущаго». Тогда Карповъ сказалъ: перестань Стефанъ, тебѣ не одолѣть словомъ Максима. Я знаю Максима. Онъ не пишетъ безъ свидѣтельства отъ святаго писанія». Этими словами, какъ пишетъ Карповъ, «онъ утолилъ того надменіе». Послѣ этого, имѣя въ рукахъ бумажку, Карповъ пошелъ на дворъ великаго князя и тамъ случайно нашелъ Власія толмача (т. е. сотрудника Максима по переводамъ) и показалъ ему бумажку. Власій посовѣтовалъ Карпову самому пойти къ Максиму для объясненій, а съ своей стороны высказалъ предположеніе, что Максимъ имѣлъ въ виду «конечное непостижимство». Карповъ сказалъ на это: «зачѣмъ я пойду утруждать его изъ за попа, давшаго бумажку»: «яко по игрѣ

---

[1]) Изъ сочиненій Ө. И. Карпова въ настоящее время извѣстны, кромѣ издаваемаго посланія, весьма немногія. Одно посланіе его (нач.: „Возлюбленному о Христѣ и пречестнѣйшему иноку Максиму, иже отъ Вадопетя, Өеодоръ Ивановъ сынъ Карпова челомъ біетъ. Мнитмися, отче, подобаетъ недомыслящемуся"...) по рукописи Троицкой лавры подъ № 200, издано въ III части „Сочиненій преп. Максима грека", изд. 2, Казань, 1897, стр. 222—224.

Другое посланіе, найденное въ сборникѣ И. П. Б., издается В. Г. Дружининымъ въ „Лѣтописяхъ занятій Археологической Коммиссіи".

прінмъ глаголю съ тобою рѣхъ, иже хощетъ Максимом о богословіи стязатись. Боле не глаголахъ ничто же».—Карповъ увѣряетъ преп. Максима, что онъ никогда ни прежде, ни теперь ничего дурнаго не говорилъ о немъ и не имѣлъ къ нему никакого недовѣрія. Въ заключеніе Карповъ высказываетъ философскую сентенцію: «философское писаніе насъ учитъ болѣ насъ, самъ вѣси; не вся глаголютъ, творимъ елико можемъ, ниже всему вѣримъ елико слышимъ, ниже вся глаголемъ елико познаемъ. Прочее же самъ не не вѣси. Здравъ боуди въ спасеніи, аще и намъ поздравленіа не писалъ еси».

На это посланіе Ѳеодора Карпова, Максимъ Грекъ отвѣчалъ любезнымъ и примирительнымъ письмомъ, въ которомъ онъ благодарилъ Карпова за его прежнее и нынѣшнее расположеніе, желалъ ему здоровья, извинялся за излишнее довѣріе къ лицу, сообщившему неточныя свѣдѣнія, просилъ прощенія за прошедшее и предлагалъ впередъ обращаться къ нему безъ всякаго сомнѣнія, а священника же не лѣниться исправлять.

Вся эта переписка, до сихъ поръ неизданная, за исключеніемъ письма къ Нѣмчину, обрисовываетъ отношенія Максима къ Карпову нѣсколько иными чертами, чѣмъ до сихъ поръ было извѣстно. Очевидно, что она относится къ началу сношеній Максима Грека съ Карповымъ.

IV.

Того҄ к ѳеѡдрꙋ іва́новичю карпо^ву [л. 123 об.].

Слыша҃ ѿ нѣкы҃ ꙗ́ко и҆ твоѧ свѣтлость съ ѿведе́сѧ, никола́евы҃ и҆ власїевы҃ невѣденїемъ. и҆ диви́шисѧ ѡ҆ ни́х҃ писа҃ к никола́ю ѡ҆ безначално҃ и҆ невино́вно҃ ѡ҆ц҃и. ꙗ҆к безнача́ленъ и҆ безвиновенъ є҃, рекши ни҃ ѿ и҆наго ни҃ ѿ себе҃ бытїе и҆мѣѧ. и҆ ꙗ҆ко оу҆корѧеши мнѣ ѡ҆ се҃, а҆ки безмѣстна м҃дръствоующꙋ и҆ стра́нна ц҃рко́внаго преданїа ѡ҆ немже не мнѣ ва҃ чюжꙋсѧ і а҆зъ ꙗ҆к к си́цево҃ възрастѣ и҆ к толи́ко҃ и҆скꙋ́сствѣ [л. 124] пи́санеи, си́цеваго догма̀ и҆збѣже ва҃. и҆ ꙗ҆ко к но́щи до сего̀ ѿбходи́те стѣнꙋ ѡ҆сѧза́юще по при́тчи. како оу҆бо ѡ҆ прочи҃ съгнꙋтаго и҆ непости́жимаго б҃ословїа гл҃ати, и҆ли слы́шати възмо́жете, а҆ще си́цевыа догмы всѣми с҃щенными б҃госло́вци проповѣдꙋемыа и҆ и҆сповѣдꙋемыа неразоумнѣ сѧ и҆мѣете. да҃ оу҆бо оу҆разꙋмѣ́ите, ꙗ҆ко не макси́мова догма є҃, но и҆сти́нны^и ѿц҃ъ. слы́шите разꙋмнѣ

великаго и̂ неѡмр͞енаго въи̂стинꙋ оу҆ч͞тлѧ, григорїа б͞гослова. како ꙗ҆вьственѣ сїе и̂споведоуе̑ в нѣкое̑ словѣ свое̑. в не́мже показоуе̑ ꙗ҆ковомꙋ быти подобае̑ правѣ б͞гословьствовати хотѧщемоу и̂ ꙗ̂ко не всѧкомꙋ сїе е҃, ни̂ всегда. ни̂ во всѣ. ни̂ ѿ всѣ, но токмо достигшаго въ краинюю ч͞тотꙋ. и̂ добродѣтелное совершенїе заповѣде деланїемъ. и̂мѣе̑жесѧ сице с͞щенныи ѡ҆ного гл͞а. безначаленъ оубѡ о͞цъ. не ѿи̂нꙋди ба е̂мꙋ ни̂ ѿ себѐ самого̀ е҃ быти. что̀ видиси ба ѡ̂ сем с͞щенно гл͞сѣ. видѣсте ли како ѡ͞цъ сеи разоумѣ͞е безначалное ѡ҆чее. зане ре҃, ни̂ ѿ себѐ самого̀. ни̂ ѿ и̂наго и̂мать е҃ быти. [л. 124 об.] а̂ще бѡ рече̑ ѿ себѐ и̂мѣти е҃ быти, оу̑ и̂споведахꙋ самого̀ себе виновнꙋ и̂ началоу бывшꙋ. и̂ а̂ще сїе рече̑ како безначале̑ пребоудетъ и̂ начало не и̂мы. а̂ще либо прасѧ речеши, како оубо вѣ о͞цъ, а̂ще ниже ѿ себѐ бытїе и̂мѣ, рекоу ти, ꙗ҆ко неи̂зреченно е҃ с͞новнее рожение и̂ д͞ха происхожение сице и̂ ѡ҆че безначалїе и̂ невиновное довлѣ͞е ба а̂ще православнѣ е̂сте вѣдати со всѣми с͞тыми о͞ци, ꙗк безначаленъ е҃, а̂ки ни ѿ себе ни ѿ и̂наго е҃ быти (і̂мѣѧ). а̂ е҃ како не взыскоуи. ни̂ възможеши николи̂ сїе достигнꙋти а̂ще и̂ серафи̂ боудеши. престаните оубѡ хоулѧще на б͞га в ниже не вѣсте, и̂ на̂ оукарѧюще непр͞внѣ. наипаче̑ и̂ ины̑ наоучите. да не хоулны и̂мене̑ ѡ҆болгаю на̂. ѿ ба бѡ и̂ сїе на на̂ и̂зглаcисѧ.

V.

Посланїе феѡ́ра карпова: къ старцꙋ максимоу с͞тогорскомоу. [л. 124 об.].

Г͞ноу максимꙋ и̂нокъ. Ѳеѡ́ръ і̂вановъ с͞нъ карповъ чело̑ бье̑. не повелѣше было тебѣ ѿ философе пре̑ соуда ѡ҆соудити, и̂ пре̑ слышанїа и̂з наши оустъ корити на̂. поминаа с͞па нашего е͞ѵльская сказанїа. е̑ слышꙋ ре̑ соужоу и̂ [л. 125] соу̑ мои пр͞вен е҃. не пре̑ соужоу ре̑ донде̑ слышꙋ. и̂ли а̂ще лѣтъ е҃ комоу на неповинны̑ соу̑ и̂зносити соуди ты. мене̑ пре̑ да̑ не гл͞ати ми, престаните. гл͞еши оукарѧа на̂ писа̂ е̂си. а̂з же скажꙋ неѡ҆виноуа̂ не мнѣнїю послѣдꙋа, по̀ и̂стиннѣ повиноуасѧ. ꙗ҆ковже е̂смь таковъ и̂ ꙗ҆витисѧ восхощꙋ непритворѝ к себѣ

лицемѣрнаго ѡбраза. прежде малыхъ дней стоящꙋ ми въ цркви стго николы на мѣстѣ стоянія моего, внезапоу прийде свщенникъ тоя цркви ко мнѣ и гла ми, вѣси ли какова посланія послалъ максимъ к николаю, азъ рѣхъ ни. и подаде мі бꙋмажкꙋ в ней написано. вѣрꙋ(ю) просто и неиспытно въ единого бга въ трехъ ипостасехъ, или лицехъ познаваема. сирѣчь ѡтца нерожена и безначална, ниже ѿ себе ниже ѿ инаго бытіе имоущаго. азъ попросихъ его что сꙋть сія. и ѡ чемъ блазнишися. онже ѿвѣща, како пишетъ ниже ѿ себе. ниже ѿ инаго бытіе имоущаго. аз же рѣхъ емоу престани ѳеѡдоре сіе бо имя емоу, не можеши ты ѡдолѣти словомъ емꙋ, вѣмъ азъ максима не пишетъ безъ свидѣтелства ѿ стго писанія [л. 125 об.] заистинꙋ раздавлаетъ насъ. и такимъ словомъ ꙋтолихъ того надменіе, послѣди боумажкоу ѡнꙋ в рꙋкоу имѣя идохъ на великого князя дворъ и тамъ по слоучаю ѡбрѣтохъ власія толмача, и боумажкоу ѡноу емꙋ явихъ, он же рече ми. иди посовѣтꙋи с нимъ самъ дай боумажкꙋ ю в рꙋкоу имѣеши емоу яви, мнимися рече ѡ конечномъ непостижньствѣ то ѡнъ писалъ, аз же рѣхъ что ради его троужаю азъ, давшаго ради боумажкꙋ попа яко по игрѣ прійй глю с тобою рѣхъ и хощетъ максимъ ѡ богословіи стязатися, боле не глахъ ничтоже. и нынѣ бга поставляю на свою дшꙋ, яко ниже прежде сего к мимошедшимъ, ниже нынѣ к настоящимъ глахъ ѡ тебѣ зло или кое невѣрствіе бы ѡ тебѣ имѣлъ. аще боудетъ тебѣ имовѣрно или ни, самъ вѣси; но философское писаніе насъ оучитъ болѣ насъ самъ вѣси, не вся глютъ творити елико можетъ. ниже всемꙋ вѣрити елико слышиши. ниже вся глемъ елико познаетъ. прочее самъ не не вѣси. здравъ боуди въ спсеніи, аще и насъ поздравленія не писалъ еси.

VI.

Гнꙋ ѳеѡдороу івановичꙋ карповꙋ, максимъ інокъ радоватися ѡ хѣ. [л. 125 об.].

[л. 126] Ѿ любви оубѡ твоеи яже к намъ, и благомъ оустроеніи яже изначала показалъ еси. і еще являешіи якоже чтными твоими грамотами оутвержаеши. и любви источникъ, отць щедротамъ и всякого оутѣшенія, да въздаритъ ѡбилнѣ свѣтлость твою

и въ настоѧщіе и к боудоущіе. и да соблюдаетъ ю вседомно въ всѧко здравіи дш҃а и тѣла, и по мнимо житіа сего блгоденьствіи. а ѿ є к на писменими дерзновении ꙗко не постыдно ѿвѣтъ сотворѧеши, азъ и хвалю и дивлюсѧ томоу, и пріемлю еже со истинною блгосмѣльство, ꙗко и писателное ѿно слово глющее, праведенъ ꙗко левъ дерзаетъ. самѣми вещьми истиньствоющее показалъ еси. азъ же не токмо не оухаплѧюсѧ пренносимыми въ ѿбразѣ ѿвѣта твоего премдраго разоума ѿбличеніми. но и блгть наипаче вѣмъ тебѣ блгаго ради совѣта. его ни сна не невѣдаше пре, ѿбаче достовѣрію възвѣстившаго ми повиноусѧ. повѣжасѧ и сна аки члкъ забвенію, и невѣжество сжикѧ повѣженіе ѿбщии и не неѿбычнѣи члко и что дивно аще и [л. 126 об.] мнѣ члкоу ѿбиремоу, инако соуща и бечислеными страстьми порабощеноу слоучисѧ сицевое. идѣже слышии и во всѧкои стни поживший ѿ единого слоуха слоучшеесѧ иѡаноу глю златомоу ꙗзыко, и дивномоу епифанію. иже къ дроугъ дроугоу писаніа и ты вѣси. прости оубо дроубнѣ члчкое что пострадавша мене, и къ прочее съ дерзновеніемъ и писоуи ко мнѣ и повелѣвай ѿ нихже требоуеши. имѣти бо боудеши мене послоушающа во всѣхъ. здравьствоуи ѿ гѣ, и нас поминаи бестрастнѣ и без сомнѣніа всѧкого. а сщенника того исправити не лѣнисѧ, чтобы ѿложивъ всѧко преніе, последовавъ простѣ неиспытнѣ глемыи ѿ стыхъ ѿцъ. же бо како и когда ѿ вжтвѣ не вмѣститсѧ. его ради и безначаленъ и непостижимъ и неизреченъ глетсѧ иже въ трци прославлѧемыи бгъ, томоу слава въ вѣки аминь а философо бга ради не зови мене. азъ инокъ есмь паче всѣхъ невѣжа. *)

Н. Никольскій.

---

*) Продолженіе слѣдуетъ.

Санкт-Петербургская
православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

П.С. Смирнов

Вопросы первой четверти XVIII века, вызванные положением раскола в православном государстве

Опубликовано:
Христианское чтение. 1909. № 8-9. С. 1126-1158.

СПбПДА
Санкт-Петербург
2009

Вопросы первой четверти XVIII вѣка, вызванные положеніемъ раскола въ православномъ государствѣ.

1. Вопросъ объ общеніи съ „никоніанствомъ“. — Увѣщаніе строго держаться раскола. — Наставленіе жить въ „пустынѣ“, бѣгать и таиться. — „Покаятельныя и причащательныя письма“ ѳедосѣевцевъ.—Вопросъ объ общеніи съ „никоніанствомъ“ въ пищѣ.—Отношеніе ѳедосѣевцев къ вопросу о винѣ и пивѣ.

Количество вопросовъ, вызванныхъ положеніемъ раскола въ православномъ государствѣ, въ разсматриваемый нами періодъ времени частію сократилось, частію увеличилось возникновеніемъ новыхъ вопросовъ, ранѣе того не существовавшихъ. Нѣкоторые вопросы, сильно волновавшіе расколъ въ XVII вѣкѣ, теперь отошли въ область уже только воспоминаній. Таковъ, напримѣръ, вопросъ о казненныхъ за расколъ, такъ какъ самая казнь за содержаніе раскола теперь была отмѣнена. Разногласіе въ рѣшеніи данныхъ вопросовъ теперь остается прежнее, не уменьшается, а даже осложняется. Болѣе строгою въ рѣшеніи данныхъ вопросовъ является безпоповщина, если сравнить ее съ поповщиною.

Предъ расколомъ стоялъ прежній вопросъ: какъ жить послѣдователямъ «древняго благочестія» въ «никоніанскомъ» государствѣ, чтобы не измѣнить этому «благочестію»?

Надежды на возстановленіе «древняго благочестія» теперь, конечно, уже не было, такъ какъ она давно была похоронена. И основою для отношеній къ «никоніанину» для раскольника служила старая же мысль о немъ, какъ объ отступникѣ отъ вѣры. Поэтому, ни молитвъ объ обращеніи «никоніанъ» къ «истинной» вѣрѣ, ни уступокъ въ пользу общенія съ «никоніанствомъ»

со стороны строгихъ послѣдователей раскола мы не видимъ. Напротивъ, при первомъ же случаѣ уклоненія отъ правилъ раскола со стороны его послѣдователей, руководители раскола всячески старались увѣщавать таковыхъ «отступниковъ». Въ этомъ случаѣ заслуживаетъ особеннаго вниманія увѣщаніе держаться раскола, писанное, по нашему мнѣнію, Ѳеодосіемъ Васильевымъ и относящееся къ 1701 году. До Ѳеодосія, жившаго тогда въ Польшѣ, дошло извѣстіе, что сродники его и знакомые, жившіе въ Новгородскихъ предѣлахъ, живутъ не по правиламъ ревнителей «старыхъ» книгъ: допускаютъ въ свои домы поповъ, сами ходятъ въ «никоніанскіе» храмы, обращаются къ попамъ за совершеніемъ таинствъ крещенія и причащенія, за повѣнчаніемъ браковъ. Въ свое оправданіе лица, допускавшія это, говорили: «нѣсть де въ нынѣшнемъ причастіи ни святости, ни оскверненія», и «грѣха» въ общеніи съ «никоніанствомъ» «не сказывали». Узнавъ объ этомъ, Ѳеодосій поспѣшилъ вразумить «заблуждающихся» и написалъ имъ посланіе. Изъ привѣтствія этого посланія видно, что Ѳеодосій имѣлъ дѣло съ лицами, стоявшими въ общеніи съ польскими ѳедосѣевцами. «Государемъ моимъ милостивымъ,—адресовалось посланіе,—и пріятелемъ смиреннымъ, въ кротости пребывающимъ, сѣдинами и незлобіемъ преукрашеннымъ, милосердіемъ и милостію одѣявшимся, насъ сущимъ питателемъ, сиротамъ и вдовицамъ помогателемъ, скорбящимъ утѣшителемъ, больнымъ посѣтителемъ, немощнымъ помогателемъ, страннымъ покоище, плачущимъ возвеселителемъ, просящимъ подателемъ, и многими добродѣтели облекшимся, и всѣмъ вамъ, любимцамъ моимъ, отъ мала и до велика, по великому челобитію, и по низкому поклону до лица земли отъ мене грѣшнаго». О чемъ же писалъ Ѳеодосій? «Пишу азъ, грѣшный, о семъ къ вамъ, друзи мои совѣтніи и братія любезная: попецытеся о спасеніи душъ своихъ Господа ради, доколѣ въ вѣцѣ семъ еще, поищите безцѣннаго бисера небеснаго, который бы васъ избавилъ муки вѣчныя, и подалъ бы царство небесное». При этомъ Ѳеодосій объяснялъ и причину, побудившую его обратиться съ увѣщаніемъ. «Понеже азъ, грѣшный, отъ болѣзни сердечныя и со слезами глаголю къ вамъ, поминаючи вашу любовь прежнюю ко мнѣ, и не могу забыти днемъ и нощію; аки стрѣлы остры избодаютъ сердце мое. Того ради, господіе мои и братія любезная, утолите слезы моя, и плачъ, и рыданіе непрестанное, помилуйте свои души, Господа ради обратитеся

въ православную христіанскую вѣру: попомните свой смертный часъ, и помяните страшный судъ Христовъ... И которая дѣла тамъ пошлете предъ собою по аэру, и како тамо вамъ отвѣщати праведному судіи Богу, не токмо за дѣла скверная, но и за слова и помышленіе» [1]). Итакъ, Ѳеодосій убѣждалъ строго держаться раскола. Это первое условіе, по словамъ Ѳеодосія, въ дѣлѣ спасенія. «Нынѣ аще которые человѣцы и многія добродѣтели совершаютъ: постъ, или поклоны, или милостыню творятъ, а не въ правой вѣрѣ христіанской, и то трудъ ихъ весь вотще погибаетъ». «Милостыня и постъ» это— «два крыла возлетати на высоту небесную, но сія вся — съ правою вѣрою». Поэтому и сказано, что только «отъ вѣры праведникъ живъ будетъ». Видя уклоненіе со стороны увѣщаваемыхъ отъ «правой вѣры», Ѳеодосій поэтому писалъ: «И, государи мои, изберите себѣ лучшее, что было бы вашимъ душамъ на пользу, обратитеся въ православную христіанскую вѣру и потерпите въ малое се время, да царствовати имамы въ непроходимыхъ вѣцѣхъ» [2]).

Въ доказательство того, какъ пагубно имѣть общеніе съ «никоніанствомъ», Ѳеодосій указывалъ на троеперстіе и православное причастіе. Въ этомъ случаѣ Ѳеодосій поступалъ точно такъ же, какъ въ свое время училъ протопопъ Аввакумъ. «А я нынѣ вижу,—писалъ онъ, — что нѣсть у васъ разсужденія ни десницѣ, ни шуйцѣ, сирѣчь: ни добру, ни злу, ни ересемъ, ни истинной вѣрѣ». Только посмотрѣть: съ кѣмъ они имѣли общеніе! «Повелѣваютъ креститися щепотію, тремя персты, а благословляютъ людей растопыря персты Малаксою». То и другое есть «преданіе новое, еретическое, а святіи отцы называютъ то печать антихристову». «И то бы мощно и вамъ разсудити, что ихъ мудрованіе не право: понеже велятъ креститися тако, а благословляютъ инако; такъ, по ихъ мудрованію, стало два креста... а святый Ѳеодоритъ глаголетъ: како рукою креститися, тако и благословити, понеже единъ Богъ, едина вѣра, едино крещеніе, единъ и крестъ Христовъ» [3]). Не меньшій грѣхъ совершаютъ и пріемлющіе отъ «никоніанъ» причащеніе. «О нынѣшнемъ причастіи разумѣти достоитъ—скверно быти, а не свято, для того, что не по святыхъ отецъ уложе-

---

[1]) Споры и рбздѣленія въ р. расколѣ, приложенія, стр. 01—02. Спб. 1909.

[2]) Тамъ же, стр. 03—04.

[3]) Тамъ же, стр. 04—05.

нію дѣйствуютъ литургію, но по своему умышленію служатъ, якоже латыни... Поистинѣ, яко псы мертву плоть ядятъ, а не живу... И которые человѣцы смѣютъ рещи тако: яко нѣсть мерзости нынѣ! И какъ уста ихъ отверзаются противу Господнихъ глаголъ? Господь пророкомъ глаголетъ, что мерзость станетъ на мѣстѣ святѣ, а они мерзость святостію называютъ! И о семъ, аще кто усумнится и не вразумится о нынѣшнемъ причастіи, сирѣчь о мерзости, и онъ приникни во Св. Писаніе, со здравымъ разумомъ и ума трезвеніемъ» [1]).

Вотъ почему, говоритъ Ѳеодосій, «большая мука сказана христіанину за то едино, кто съ еретики общеніе имѣетъ: ястъ, или піетъ, или молится... А вы въ нынѣшнія еретическія церкви ходите, и съ ними молитеся, и въ домы свои пущаете, и благословеніе отъ нихъ пріемлете!.. Вы къ нимъ не ходите въ разбойническіе вертепы, сирѣчь въ нынѣшнія еретическія церкви, идѣже крестъ отгонимъ есть, идѣже Богъ хулимъ есть, идѣже Отецъ невѣдомъ есть, идѣже Сынъ безчестимъ есть, идѣже христоубійцы сходятся, сирѣчь босорманы: армени, греки, поляки, полувѣрцы латыши, нѣмцы брадобритцы, и всѣхъ, разныхъ вѣръ еретическихъ люди. Поистинѣ: стоитъ капище и идолъ у нихъ невидимо, ему же они жертву приносятъ,—не овцы, не тельца... но души человѣческія пожираютъ, сирѣчь тѣми ересьми своими проклятымы погубляютъ» [2]).

Выводъ изъ всего сказаннаго Ѳеодосій дѣлалъ тотъ, что надлежитъ поддерживать полный разрывъ съ «никоніанскимъ» обществомъ. «Всяко бо древо отъ плода своего познавается, тако и вы,—давалъ наставленіе Ѳеодосій,—отъ плодовъ ихъ познавайте: не пріемлите ихъ въ домы, а радоватися имъ не глаголите, и не повинуйтеся имъ, ни подобитеся словесемъ ихъ, и не сыплите бисеръ вашихъ предъ свиньями; да не попрутъ ногами, но и блюдитеся отъ кваса ихъ, рекше отъ зловѣрства». Тутъ Ѳеодосій приводилъ правила апостольскія, запрещающія молиться съ еретиками и, затѣмъ, заключалъ: «како вы, любимицы мои, не разсуждаете сего,—правилъ святыхъ апостолъ! Слышите и разумѣйте, яко не точію освящаютъ васъ моленіе и жертвы ваши, но паче и оскверняютъ и погубляютъ васъ, и вѣчную муку ходатайствуютъ вамъ» [3]).

---

[1]) Тамъ же, стр. 06—07.
[2]) Тамъ же, стр. 08—010.
[3]) Тамъ же, стр. 010—011.

Въ заключеніе Θеодосій еще разъ призывалъ увѣщаваемыхъ обратиться къ покаянію. «Того ради, государи мои, любимицы, и друзи совѣтніи, и братіи и сестры, и вси сродницы мои отъ мала и до велика: умилитеся душою и сердцемъ, и восплачитеся слезами, и преклоните колѣна сердецъ вашихъ къ покаянію, и пролейте слезы умильно; и обратитеся въ православную христіанскую вѣру, и сотворите радость на небеси Отцу Своему небесному, и Ангеломъ Его, и душамъ своимъ радость вѣчную,—во вѣки вѣкомъ не отымется отъ васъ... Поистинѣ, любимицы мои, все ваше тлѣнное богатство останется, аще смерть пріидетъ... Покайтеся и обратитеся, дондеже время имате; покайтеся, дондеже смерть не пришла; покайтеся, дондеже въ вѣцѣ семъ еще; покайтеся и сотворите радость на небеси Богу и ангеломъ Его... Аще вы нынѣ не обратитеся отъ прелести антихристовы, и ученикъ его не отбѣгните, то не спроси, Господи, на мнѣ душъ вашихъ, понеже азъ вамъ путь возвѣщаю въ царство небесное» [1]).

Такъ давалъ наставленія Θеодосій Васильевъ, требуя полнаго разрыва съ «никоніанствомъ». Но не такъ было въ расколѣ на самомъ дѣлѣ. Легко было Θеодосію такъ писать на Русь изъ Польши. Но жившимъ на Руси раскольникамъ соблюдать обособленность было гораздо труднѣе. Рѣчь Θеодосія была обращена, конечно, къ безпоповцамъ. Но и безпоповцы, оказывается, допускали общеніе съ «никоніанствомъ», напримѣръ: въ крещеніи младенцевъ, въ совершеніи браковъ. Относительно того и другого случая Θеодосій сдѣлалъ оговорку. «А крестятъ нынѣ младенцевъ», т. е. въ православныхъ церквахъ «такоже по новому,—писалъ онъ,—противу солнца около купели ходятъ, не по преданію святыхъ отецъ,—живыхъ во адъ сводятъ, сатанѣ въ жертву отдаютъ». Къ тому же «въ молитвѣ на крещеніи молятся духу лукавому. И сего ихъ проклятаго умышленія, не даждь намъ, Боже, и помыслити, не точію тако творити... Или вы не слышите, како апостолы и святіи отцы глаголютъ во святомъ божественномъ Писаніи, яко еретическое крещеніе нѣсть крещеніе, но паче оскверненіе. Такъ лучше, по святому Писанію, некрещенные младенцы нынѣшнихъ крещенныхъ младенцевъ, потому что еретикъ ихъ не осквернилъ. А вы нынѣ то и въ грѣхъ не вмѣняете, и младенцы у васъ умираютъ безъ всякаго кре-

---

[1]) Тамъ же, стр. 013—015.

щенія. А самъ Господь во святомъ Евангеліи глаголетъ: аще кто не родится отъ воды и Духа, не можетъ внити въ царство небесное. О, горе! отвѣщати вамъ будетъ, государи мои, любимицы, за всякую душу младенческую на Страшнѣмъ судѣ Христовѣ». Затѣмъ, писалъ Θеодосій и о тѣхъ, которые допускали повѣнчаніе въ православныхъ храмахъ. «А браку также истиннаго нѣсть. Понеже въ правилѣхъ святыхъ отецъ тако пишетъ: иже отъ еретикъ вѣнчани, по вѣрѣ еретической, то не браки, но прелюбодѣйчища, подобно тому, какъ съ чужою женою блудъ творити. И таковымъ блудникамъ, аще покаются, то 15-ть лѣтъ эпитиміи» [1]).

Касался Θеодосій и того вопроса: какъ относиться къ умершимъ въ извѣстномъ видѣ общенія съ «никоніонствомъ», указывая, что таковыхъ не должно поминать. «А которому человѣку аще и смерть случится въ нечестивой вѣрѣ и въ ересѣхъ, и за то поминать не указано... Слышите ли, государи мои любимицы, и друзи совѣтніи, и милостыня уже не поможетъ намъ, аще не въ правой вѣрѣ умретъ кто. И того ради христіане еретиковъ не поминаютъ, да и мы васъ поминать не будемъ, аще не обратитеся въ православную христіанскую вѣру». При этомъ Θеодосій добавлялъ: «И я вамъ сію грамотку, ей-ей, не отъ своего разума возвѣщаю, но отъ святого Евангелія, и отъ святыхъ пророкъ, и отъ святыхъ апостолъ, и отъ святыхъ седми вселенскихъ соборовъ, и 9-ти помѣстныхъ» [2]).

Сознавая, однако, что, живя въ мірѣ, невозможно порвать всякія сношенія съ окружающей средой, Θеодосій совѣтывалъ «скрываться въ пустынѣ», чтобы хотя такимъ путемъ избѣгнуть «еретическаго» общенія. «Ей-ей—писалъ онъ,—скорбитъ и болѣзнуетъ душа моя о васъ! Посмотрите вы на добрыхъ людей, како покидаютъ домы, и палаты каменныя, да бѣжатъ, и скрываются, въ пустыни, въ горы, и въ вертепы, и въ пропасти земныя, и не пекутся ни о чемъ же о здѣшнемъ,—суетномъ и прилестномъ житіи. Диво, поистинѣ, смиренніи мои, друзи: что ся вамъ не смилится вѣчное житіе будущее! А у насъ благодатію Христовою многіе и младые люди младость свою презираютъ, и о здѣшнемъ житіи не пекутся. А вы, толиками сѣдинами обложени суть, а не печетеся о ду-

[1]) Тамъ же, стр. 07—09.
[2]) Тамъ же, стр. 011—012.

шахъ своихъ! А либо столько и не жить, сколько жили. Или вамъ не умереть будетъ? Или вамъ вѣчно здѣ жить будетъ? Или вы на тлѣнное богатство надѣетеся? Поистинѣ, любимицы мои, все ваше тлѣнное богатство останется, аще смерть пріидетъ». При этомъ, приводя въ примѣръ самого себя, Ѳеодосій добавлялъ: «Я, грѣшный, того ради скитаюсь за имя Іисусъ Христово, чтобы мнѣ во вѣки душею и тѣломъ не погибнути, и отъ Бога и святыхъ Его не отлучитися, и царства небеснаго не лишитися, и пищи райскія не удалитися, и избавитися бы мнѣ муки вѣчныя, и плача неутѣшимаго, и скрежета зубнаго. Да аще мнѣ и скорбь приходитъ, ино Господь меня утѣшаетъ своими пречистыми усты,—тако глаголетъ: аще кто Мене ради оставитъ отца, или матерь, жену и чада, рабы и рабыни,—и Азъ вамъ буду отецъ и мати, и жена и чада, и рабы и рабыни, и послужу вамъ яко братіямъ и другамъ» [1]).

Такое же наставленіе давалъ и неизвѣстный по имени расколоучитель въ своемъ сочиненіи противъ никоніанъ и поповцевъ 1710 года. По словамъ этого расколоучителя, нужно «возлюбить безмолвіе: кромѣ покаянія не бываетъ спасеніе,— писалъ онъ,—и кромѣ безмолвія не совершается покаяніе, и безмолвіе кромѣ пустыни и уединенія не исполняется». Поэтому, давая такое разъясненіе, расколоучитель наставлялъ: «Сего ради первое изыдите отъ міра, отрецытеся мірскихъ похотей всѣхъ, будите иноцы совершенніи,—не внѣшнимъ обложеніемъ чернечества, но дѣлы покаянія... и не обязуйте себя куплями житейскими, не обязуйте себе женами, по обычаю мірскому, и упещреніемъ одеждъ, и не обязуйте себе обычными міру скотами, рекше: коньми и юницами, и овцами, и козлы, и птицами... Изыдите, братіе отъ міра, и нечистотѣ его не прикасайтеся» [2]). Тутъ слышимъ проповѣдь о полномъ разрывѣ съ міромъ: отреченіе отъ всѣхъ условій мірской жизни, жизнь въ пустынѣ и безмолвіе.

Увѣщаніе «бѣгать и таиться» было написано Ѳеодосіемъ Васильевымъ въ то время, когда онъ находился въ заключеніи въ Новгородской «Орловой палатѣ». «Азъ, многогрѣшный,— писалъ Ѳеодосій своей общинѣ,—съ горькими слезами припадаю къ вамъ, и молю вашу святыню: о, свѣты, рабы Христовы! постоимъ за благочестивую христіанскую вѣру, огра-

---

[1]) Тамъ же, стр. 013–014.

[2]) Рукоп. П. И. Щукина № 93, лл. 214 об.—215

димся печатью живаго Бога—крестнымъ знаменіемъ, имуще щитъ вѣры—терпѣніе и молитву Іисусову, а шлемъ спасенія—смиреніе и любовь къ братіи, и мечъ духовный—еже есть глаголъ Божій... Видите, яко грѣхъ ради нашихъ вѣтръ жгущъ отъ пустыни пришелъ есть на ны, и хощетъ все попалити, и изсушити жилы водамъ, еже есть—Божіе слово погасити». Что же дѣлать при такихъ трудныхъ условіяхъ? «Воззримъ на предыдущая лѣта, въ началѣ на пастыря своего—Христа: Онъ пострадалъ по насъ, а намъ оставилъ образъ, да послѣдуемъ стопамъ его. О, свѣты мои, братія духовная, рабы Христовы! внемлемъ словесемъ Христовымъ: аще кто хощетъ благовѣрно жити о Христѣ Іисусѣ, гоними будутъ... На сіе бо лежитъ христіанинъ, еже страдати по Христѣ и гониму быти, на сіе и званы есмы, сирѣчь на сіе и родихомся. А мы покоя ищемъ! О, горе! и увы! на всю землю пришло бяше время, и на самой громадѣ злобы всея стоимъ вси, и отнюдь вѣры не емлемъ. Видите, братіе, яко во всѣхъ градѣхъ страдальцы умножились... Аще ли не восхощетъ кто на муки дерзнути, то побѣгите, Господа ради, отъ змія, а не прельщайтеся суетою свѣта сего... Страхъ бо всѣхъ насъ обдержати будетъ, аще не подвигнемся на мученіе, или на бѣгство... О, государи мои, смиренницы Божіи! поживите ради имени Господня, рабы Христовы, во страсѣ Божіи, и со всякимъ терпѣніемъ, и житіемъ добродѣтельнымъ, и всякимъ утѣсненіемъ»... Такъ увѣщавая бѣгать и скрываться, Ѳеодосій напоминалъ и о своемъ положеніи: «И нынѣ азъ познахъ неможеніе и слабость свою... Аще бы да Богъ вынесъ, то не токмо уединитися бы должно, но и подъ землею скрытися». Поэтому, въ заключеніе увѣщанія Ѳеодосій говорилъ: «И вы, любимицы Христовы, поживите въ тишинѣ, и вскрытѣ, и невыходимо. Зѣло бо зло время есть и люто, не токмо вѣрующимъ, но и всѣмъ человѣкомъ... Зѣло благо есть истаети гладомъ, а нежели выходити, или знаему быти. Побѣгайте и скрывайтеся за имя Іисусъ Христово» [1]).

При такомъ взглядѣ на необходимость бѣгать и таиться вполнѣ понятны высказывавшіяся тогда воззрѣнія на значеніе въ дѣлѣ вѣры **пустыни**. Въ этомъ случаѣ повторялись мысли, высказанныя еще въ XVII вѣка. Іеросхимонахъ Іоаннъ такъ передаетъ отзывъ одного раскольника о Керженскихъ мѣстахъ

---

[1]) Тамъ же, стр. 021—023.

поселенія раскольниковъ: «Нѣсть бо во всей вселенной такія вѣры лучшія, якоже тамо; и нѣсть нигдѣ добродѣтельныхъ человѣкъ, яко тамо; и нѣсть спасенія душевнаго инаго хотящимъ спастися, якоже тамо. Та бо пустынныя мѣста пространныя, и многіе отцы отъ многихъ лѣтъ въ тѣхъ пустыняхъ неисходно пребываютъ» [1]). «Право вѣруютъ токмо за Волгою, а иныя вѣры правыя, кромѣ ихъ, въ Россіи нѣтъ» [2]). Св. Димитрій Ростовскій такъ передаетъ проповѣдь раскольниковъ о пустыняхъ: «Нѣсть во градѣхъ живущимъ спасенія: уже бо послѣдъ есть время, уже и антихристъ царствуетъ въ мірѣ, и страшный день судный уже настоитъ... Во единыхъ токмо пустыняхъ и скитахъ Богъ живетъ, тамо обратилъ есть лице свое, и тамо токмо слушаетъ молящихся Ему, и спасаетъ я» [3]). Приблизительно около того же времени Выговскій «уставщикъ» Петръ Прокопьевъ такъ писалъ въ посланіи Михаилу Стефанову: «Съ міролюбцы, не хранящими всея нашея православной вѣры, не пребывати достоитъ, и ни въ чемъ, въ духовныхъ вещѣхъ, съ ними пріобщатися, и любви съ ними намъ, немощнымъ, не подобаетъ имѣти, да не како путь, ведущъ къ отступленію отъ благовѣрія, будетъ. Да что ты ко мнѣ возвѣстилъ еси купити тебѣ шапку кострушную съ пухомъ, кулпекомъ, и послати къ тебѣ: и нынѣ въ нашихъ странахъ такихъ шапокъ мало и не обрѣтается. Вскую же ты мнѣ о семъ и возвѣстилъ еси? Таковое ли нынѣ время, еже о семъ тщаніе имѣти?.. Не зриши ли всемірныя погибели и смущенія? Не въ слезахъ ли намъ паче пребывати достоитъ въ сіе многомятежное время? Не зриши ли мечъ Божій, губящъ вселенную и обоюду острый: како Вавилонская всемірная блудница, на діаволѣ опочивающая, упоила отъ чаши своея златыя различными мерзостьми и прелестьми вся языки? Блюди, дабы и намъ отъ тоя же чаши не упитися, о сихъ украшеній плотскихъ пекущимся. Не слышиши ли святаго Писанія, глаголюща: иже аще разнымъ украшеніемъ украшается, сей одежды божественныя нагъ есть. И да вѣси, брате... что... святый Ефремъ глаголетъ: мнози убо святіи... при антихристѣ... крыющеся въ пропастѣхъ и вертепѣхъ, ненавидяще антихристова знаменія, спасутся... Видиши ли, брате, каковымъ подобаетъ быти намъ, хотящимъ спастись, какъ въ сле-

[1]) Сказаніе о обращ. раск. заволжскихъ, стр. 21.
[2]) Тамъ же, стр. 67.
[3]) Розыскъ, изд. 1847 года, стр. 233—234.

захъ и плачѣ скрывшимся въ пустыняхъ и въ горахъ повелѣвается жити... Зри же паки, которые погибнутъ: имущіе умъ въ вещѣхъ житія сего и любящіе земная. И друзіи паки отцы о послѣдней прелести со удивленіемъ глаголютъ: о, прелесте, понеже еси пестра! и кто можетъ отъ руку твоею исторгнутися, иже въ мірскихъ вещѣхъ мятется и умъ свой пригвожденъ имать? Воистину никтоже! О, пустыня! иже Духа Святаго вмѣщаеши, блаженна еси! И сія вся святіи отцы намъ возвѣщаютъ о многомятежномъ семъ времени послѣдней прелести. И ты, брате, не о шапкахъ, и не о кафтанахъ пекися, что ихъ украсить, но паче о души своея спасеніи, помня смерть свою и страшный день Господень, и муки горькія, имъ же конца не имать быти» [1]).

Такимъ образомъ, требуя отъ послѣдователей раскола рѣшимости бѣгать и таиться, расколоучители не допускали мысли о какомъ-либо «окупѣ», который совѣтывали давать «попу» расколоучители XVII вѣка [2]). Однако на дѣлѣ требованіе бѣгать и таиться было совсѣмъ не осуществимо. И на дѣлѣ мы видимъ, что подъ укрывательствомъ «поповъ» существовали цѣлые приходы, въ которыхъ почти всѣ были раскольники. Въ частности, «тайное» содержаніе раскола допускалось и въ самой ѳедосѣевщинѣ. Григорій Яковлевъ передаетъ, что въ ѳедосѣевщинѣ, въ случаѣ «ежели невозможно укрыватися», то «покупали отъ священниковъ покаятельныя и причащательныя письма, кто какъ можетъ». Больше того, допускалось даже причащеніе отъ православнаго священника. «Аще кому прилучится отъ священника причащену быти святыхъ таинъ, по нуждѣ и за страхъ каковый, той да пріемлетъ эпитимію за то 40 дней или 60 постится съ поклоны, во отлученіи сообщенія». Допускалось также обращеніе къ священнику за повѣнчаніемъ брака: «приступивъ къ святѣй церкви бракомъ единымъ, тайно расколъ содержали, въ уповаціи придти «на покаяніе ко лжеучителемъ своимъ при смерти». Были среди ѳедосѣевцевъ даже такіе, которые «всѣхъ таинъ сподоблялись съ присягою», тоже въ надеждѣ, что могутъ во всемъ раскаяться «при смерти» [3]). Такимъ образомъ, то, отъ чего отговаривалъ Ѳеодосій Васильевъ своихъ послѣдователей въ

[1]) См. ниже, стр. 0101—0103.
[2]) Внутр. вопр. въ раск. XVII вѣка, стр. 99—100.
[3]) Извѣщеніе праведное, стр. 121. 123.

1701 году, было, оказывается, только еще началомъ зарождавшагося въ ѳедосѣевщинѣ порядка.

Если безпоповцы, смотрѣвшіе на «никоніанъ», какъ на слугъ антихриста», отрицая общеніе съ «никоніанствомъ» въ ученіи, допускали его, однако, на практикѣ, то еще чаще нарушеніе правила о полномъ разрывѣ съ «никоніанствомъ» наблюдалось въ поповщинѣ. Какъ мы знаемъ, поповцы принимали отъ православной церкви поповъ и допускали случаи крещенія младенцевъ въ православныхъ храмахъ. Прямыя препирательства между поповщиною и безпоповщиною касались собственно вопроса объ общеніи съ «никоніанами» въ пищѣ.

Правило о несообщеніи въ пищѣ съ «еретиками» поповцы, особенно ихъ руководители, собственно говоря, помнили. Въ Керженскомъ посланіи 1703 года, между прочимъ, говорилось: «Правила святыхъ апостолъ и святыхъ отецъ глаголютъ: съ еретики и въ дому не молитися, не точію въ церкви, и не ясти, и не пити» [1]). Но на дѣлѣ это правило часто поповцами нарушалось, причемъ виновные не подвергались никакой отвѣтственности. Поэтому въ посланіи на Керженецъ Спиридонъ Ивановъ указывалъ такое «погрѣшеніе» поповцевъ: «Молитвою и яденіемъ съ противовѣрными общаются, и въ томъ, никогда отлученія общающимся не творятъ?» [2]).

Въ безпоповщинномъ сборникѣ 1707 года на этотъ счетъ проводится та мысль, что имѣть общеніе съ «никоніанами» въ пищѣ или покупать пищу на торгахъ не должно. «Мученицы скончашася, — говорится здѣсь, — а поганыхъ брашенъ не пріимаше». Въ доказательство этого изъ Степенной книги приводилось сказаніе о мученической кончинѣ князя Михаила и боярина Ѳеодора, именно слова къ нимъ іерея: «брашна и питіе ихъ не примите въ уста ваша, яко осквернено есть». Кромѣ того указывалось 76 правило книги «Зонаръ», по которому общеніе съ еретиками въ пищѣ подлежитъ суду анаѳемы [3]). Полемику по данному вопросу встрѣчаемъ между выговцами и ѳедосѣевцами.

Въ спорахъ съ выговцами ѳедосѣевцы выдѣляли вопросъ объ общеніи въ пищѣ съ «никоніанствомъ» на видное мѣсто. Порядками Новгородской общины старобрядцевъ еще въ XVII

---

[1]) См. ниже, стр. 0121.

[2]) См. ниже, стр. 0113.

[3]) Рукоп. Кіевской академіи изъ собр. Ц. А. М. № 1419 (F. 344), л. 120.

вѣкѣ воспрещалось не только ѣсть и пить съ «никоніанами», не только давать имъ пищу въ сосудахъ, изъ коихъ сами ѣли и пили, но и покупать у нихъ съѣстные припасы. Въ дѣйствіяхъ поморцевъ ступеней было ниже: здѣсь было заведено имѣть особые для православныхъ сосуды, брашна ихъ кромѣ нужды не покупать, но если нужда заставляла сдѣлать это, то уже не требовалось ни освящать покупаемое, ни полагать за него поклоны [1]). Видимъ разногласіе по данному вопросу и въ XVIII вѣкѣ. Θедосѣевцы говорили о выговцахъ: «пищу и питіе, отъ невѣрныхъ и еретиковъ творимое, и сосуды ихъ, пріимаху и безъ молитвы ядяху» [2]). Въ свою очередь выговцы говорили о θедосѣевцахъ: «брашна вся на торжищѣ продаемая, или въ домѣхъ не ихъ лжеученія имѣющіяся, скверна разумѣти» должно, «еже въ очищеніе полагати по сто поклоновъ... Вино же горькое, и пиво, подъ проклятіемъ имѣти, и яко не отъ Бога сотворенное разумѣти, и никогда не пити, ниже и винограднаго, подъ жестокимъ запрещеніемъ» [3]). Поэтому послѣ бесѣды 1703 года, обращаясь къ выговцамъ съ шестью вопросами, Θеодосій Васильевъ не обошелъ безъ вниманія и вопросъ объ общеніи въ пищѣ. «О ядѣніи съ невѣрными, яко по апостольскому и отеческому преданію не подобаетъ вѣрнымъ христіанамъ съ ними вкупѣ ясти и пити и изъ ихъ сосудовъ, якоже и вы на бесѣдѣ съ нами согласно о семъ глаголали. И впредь ищемъ отъ вашея любви: якоже вамъ, тако и намъ съ невѣрными не пити, не ясти, и брашна ихъ не пріимати, и сосуды про нихъ во всѣхъ христіанахъ особые имѣти, а изъ христіанскихъ сосудовъ ясти и пити имъ не давати, якоже свидѣтельствуетъ о семъ въ Патерицѣ Кіевопечерскомъ» [4]). Отвѣчая на это предложеніе, Андрей Денисовъ писалъ, что «еже съ невѣрными не ясти, и брашна ихъ кромѣ нужды не покупати, и сосуды особо отъ нихъ имѣти»—все это у нихъ, выговцевъ, «соблюдается». Но простыя брашна слѣдуетъ отличать отъ «жремыхъ». Въ Номоканонѣ сказано: «аще кто пойдетъ на праздникъ варварскій или еретическій и съѣстъ въ той день съ ними отъ нихъ жремая за душу ихъ, или спразднуетъ имъ, два лѣта да не причастится, по 7 правилу иже

---

[1]) Внутр. вопр. въ раск. XVII вѣка, стр. 108—110.

[2]) Житіе Θеодосія Васильева, стр. 10.

[3]) Извѣщеніе праведное, стр. 120.

[4]) См. ниже, стр. 018.

въ Анкирѣ святаго собора». Приведя это правило, Денисовъ писалъ: «у васъ же и простыя ихъ брашна подобны жремымъ поставлены суть». Поэтому «молимъ васъ отложити вышемѣрное то мудрованіе, да не досада будетъ апостольскому, еже на торжищахъ купити, повелѣнію, разнствовати же отъ идоложертвенныхъ повелѣвшу, такожде и древнимъ христіанамъ, иже во время Іуліана-отступника, царя, на торжищахъ покупали брашна, такоже и Антонію Великому, Саввѣ Освященному и Макарію Желтоводскому, иже отъ невѣрныхъ приносимая брашна — хлѣбъ, рыбы, сыръ, медъ и прочая — пріимали». «Подобнѣ и у самихъ васъ,—добавлялъ Денисовъ, — и прочихъ христіанъ, по нуждѣ брашна у невѣрныхъ покупая, ядутся». Что же касается ссылки ѳедосѣевцевъ на Патерикъ, то правило его онъ признавалъ ошибочнымъ, а самый Патерикъ «невѣдомымъ» [1]).

Такъ какъ, не смотря на это увѣщаніе, Ѳеодосій Васильевъ въ новомъ посланіи на Выгъ повторилъ свое предъявленіе выговцамъ по данному вопросу, то коснулся вопроса и Андрей Денисовъ въ своемъ посланіи 1710 года. Здѣсь рѣчь по данному вопросу наиболѣе подробная. «Во время сіе многоскорбное, гонительное,—писалъ Денисовъ,—странствующимъ христіанамъ случается по нуждѣ купити брашна на торжищѣ. Они же», т. е. ѳедосѣевцы «за сіе велико осужденіе наводятъ въ словесѣхъ и письмами: беззаконное и нечистое скверненіе именуютъ, и брашно то—скверно и нечисто, и мотылами и гноемъ нарицаютъ, и ядущихъ сія... мотылоядцами вмѣняютъ». Но «такъ обхуливши» покупаемое брашно, и «сами не минуютъ его, но покупаютъ и ядятъ», читая, впрочемъ, «молитву изъ Потребника, «которая не тѣмъ брашнамъ торжищнымъ написана, да еще и поповская». Привозилъ Ѳеодосій на Выгъ еще «письмо», въ которомъ написано «за торжищныя брашна два лѣта эпитиміи», а по поводу словъ апостола, что можно ѣсть все, продаваемое на торжищѣ,—сказано: «едино нечестіе вводите: апостольское слово веземъ, яко волцы агнцу къ себѣ поревая рвете». «Мы же,—говорилъ Денисовъ,—ужасаемся толикой ихъ дерзости, понеже и святые то апостольское слово предлагаютъ», напримѣръ св. Златоустъ, изреченія котораго и приводились здѣсь съ точностью. Въ заключеніе былъ повторенъ буквально отвѣтъ, данный на шесть статей Ѳеодосія [2]).

---

[1]) См. ниже, стр. 025.

[2]) См. ниже, стр. 043—046.

Посвящалъ данному вопросу нѣсколько строкъ Андрей Денисовъ и въ посланіи на Ряпину мызу 1716 года. Опираясь на слова апостола Павла, повелѣвшаго покупать брашна на торжищахъ, Денисовъ писалъ: «у васъ самихъ, возлюбленные, въ вашемъ согласіи—кто можетъ отъ торжищъ безъ покупанія брашенъ минути. Ибо соль, медъ, масло, калачи покупаете. И аще скверноядства съ торжища покупаемая брашна, и отлучатися за то лалжно по вашихъ суду, то сами вы вси таковымъ вашимъ сужденіемъ въ скверноядствѣ и отлученіи осуждаетесь... Или поклоны за брашна у васъ полагаются? Но кто отъ святыхъ за торжищная брашна поклоны полагати повелѣ? И аще у самѣхъ васъ не по Писанію сія творится, како и за что прочіе пустынножители отъ вашей страны всуе и туне, паче же за древнее святыхъ содержаніе, осуждаются» [1]).

Примѣръ отношенія къ данному вопросу Андрей Денисовъ показалъ во время своего путешествія въ Кіевъ. Объ этомъ разсказывается въ «Житіи» Андрея Денисова. «Ѣдущимъ имъ по пути, лежащему на пространныхъ безводныхъ степяхъ, во днѣхъ августа мѣсяца, случися быти дню тому солнечнымъ варомъ озаряему. Пріиде время обѣда; и ѣдущіе съ ними» остановились и «начаша ясти». Андрей «мало не доѣхалъ ихъ обоза, такоже сташа, и начаша обѣдовати. И се скоро на конѣ бѣжаша борзоходецъ». Томимый жаждой, онъ молилъ дать ему воды. Андрей тотчасъ велѣлъ своему спутнику Мануилу Петрову «въ чашицу свою, изъ нея же сами піяху, воды, везомыя ими, нацѣдити, и уксусу въ ню прилити, и подати тому пити». Путникъ—«борзоходецъ» испилъ и поѣхалъ дальше. Какъ же поступилъ Андрей съ посудой, изъ которой пилъ «еретикъ»? «Мануилъ сомнѣвашеся о чашѣ той, невѣдый, что сотворити»,—бросить ее или соблюсти? Андрей «повелѣ ему оную чашицу водою измыти», затѣмъ, наливъ въ нее воды, самъ выпилъ и «повелѣ изъ нея ясти и пити, якоже и прежде» [2]). Однако, «сомнѣніе» Мануила возникло не даромъ. На Выгѣ онъ видѣлъ практику, очевидно, другую. Дѣйствительно въ 11 пунктѣ начальныхъ правилъ Выговского общежитія, данныхъ Андреемъ Денисовымъ, говорилось: «А въ веси, нуждъ ради, бывающимъ за одними трапезами съ мірскими блюстися

---

[1]) См. ниже. стр. 064.

[2]) Рукоп. И. П. Б. изъ собранія Погодина, № 1276, лл. 131—132 обор.

ясти» [1]). Очевидно, Андрей Денисовъ, когда дѣло касалось Выговской пустыни, рѣшалъ вопросъ гораздо строже, чѣмъ находилъ возможнымъ допускать впослѣдствіи.

Вполнѣ согласно съ Денисовымъ далъ отвѣтъ Никифору Семенову по данному вопросу и Выговскій «уставщикъ» Петръ Прокопьевъ [2]).

Осуждали и поповцы ѳедосѣевцевъ—за отношеніе ихъ къ вопросу о винѣ и пивѣ. Въ Вѣтковскомъ поповщинскомъ посланіи по этому поводу говорилось: «Въ брашнѣхъ» церковь «возбраняетъ излишняго и безмѣрнаго объяденія, и піянства... И во всѣхъ Писаніихъ не заповѣдано, чтобы не пити вина, ниже запрещати; но самъ созда Богъ и повелѣ пити вино въ веселіе, а не въ піянство; тако и ясти не въ объяденіе, но въ сытность и въ славу Божію. Объяденіе и піянство», дѣйствительно, «вельми запретиша, и подъ запрещеніемъ учиниша, не токмо священникомъ и инокомъ, но и мірскимъ» [3]).

2. Молитва за царя.—Запись въ двойной окладъ.—Лѣтосчисленіе.

Къ пререканіямъ, вызваннымъ положеніемъ раскола въ православномъ государствѣ, нужно отнести также вопросы: о молитвѣ за царя, о записи въ двойной окладъ, о лѣтосчисленіи.

Возникшій въ XVII вѣкѣ вопросъ о молитвѣ за царя и рѣшенный тогда въ двухъ направленіяхъ. положительномъ и отрицательномъ [4]), одинаково стоялъ предъ расколомъ и теперь. По свидѣтельству епископа Питирима 1718 года, расколъ по данному вопросу распадался на двѣ части. «Безпоповщина,—писалъ Питиримъ Петру I,—твое царскаго пресвѣтлаго величества, въ молитвахъ и тропаряхъ, имя, гдѣ прилучится, не поминаютъ. А поповщина поминаетъ—точію благороднымъ, а благочестивымъ и благовѣрнымъ не именуютъ» [5]). Такимъ образомъ, по этому свидѣтельству выходитъ, что поповщина въ данномъ вопросѣ ушла дальше того пункта, на которомъ остановилась въ XVII вѣкѣ, а безпоповщина под-

---

[1]) Рукоп. И. П. Б. Q. I. 1065, л. 56. И въ „Уставѣ прежнихъ отецъ поморскихъ“. ст. 1, говорилось: „Аще съ невѣрными ялъ или пилъ изъ единаго сосуда, цѣльба—двѣ трапезы кланятися: аще множае ѣлъ—пять трапезъ, а за трапезу по 500 поклоновъ“. (Рукоп. И. П. Б. О. XVII, 48, лл. 63—64.

[2]) См. ниже, стр. 091—092.

[3]) См. ниже, стр. 0131.

[4]) Внутр. вопр. въ раск. XVII вѣка. стр. 102—106.

[5]) Странникъ, 1881, IV, стр. 658.

держивала отрицательное отношеніе къ вопросу. Строгими последователями безпоповщинскаго ученія являлись прежде всего, конечно, тѣ расколоучители, которые проповѣдывали явленіе въ лицѣ Петра I антихриста. Затѣмъ, такого же ученія держались ѳедосѣевцы. «На молитвахъ своихъ,—говоритъ о нихъ Григорій Яковлевъ,—въ тропарѣхъ должное моленіе, по апостолу, о царѣхъ, по обычаю», повелѣвали «не глаголати, но премѣняти: благовѣрнымъ рабомъ своимъ, или православнымъ христіаномъ. Сице же подобно и во многолѣтіихъ измѣняя» [1]). Въ «Объявленіи» раскольническихъ толковъ, писанномъ ранѣе 1725 года, о ѳедосѣевцахъ и выговцахъ говорится: «А за государей нашихъ россійскихъ самодержцевъ Бога не молятъ, ни въ тропаряхъ, ни въ кондакахъ, но молятъ сице: побѣды рабомъ своимъ даруй на сопротивные никоніаны, и супостатовъ нашихъ» [2]). Свидѣтельство это нужно признать вполнѣ справедливымъ,—какъ по отношенію къ ѳедосѣевцамъ, такъ и по отношенію къ выговцамъ. Въ выговскихъ «Обиходникахъ» писалось точно такъ же съ измѣненіемъ,—вмѣсто «побѣды благовѣрному императору» они читали «побѣды благовѣрнымъ рабомъ своимъ» [3]).

Былъ только случай «предложенія» со стороны Андрея Денисова Выговскому «собору» называть Петра I «благочестивымъ». Это было въ іюнѣ 1722 года, предъ пріѣздомъ на Выгъ іеромонаха Неофита, когда повелѣніе государя послать миссіонера на Выгѣ было уже извѣстно. Вѣроятно, Денисовъ преслѣдовалъ цѣли предосторожности. Онъ указывалъ слѣдующія 10-ть «благословныхъ винъ» своего «предложенія»: 1. «Понеже Петръ изъ такого благочестивѣйшаго и скиптродержавнѣйшаго корене есть: отъ боголюбивѣйшихъ и богопрославленныхъ дѣдовъ и прадѣдовъ его боговѣнчанное величество, яко благовоннѣйшая отрасль, произростши, возсія». 2. «Понеже въ коемъ другомъ государствѣ толикое христіанское (т. е. старообрядческое) множество слышано исчисляется, и свободную благочествовати подаетъ волю, якоже въ его богохранимой державѣ»? 3. «Кто толь многовременный и всегубительный на

---

[1]) Извѣщеніе праведное, стр. 120. Поэтому-то Даніилъ Матвѣевъ, „отличный житель“ Выгорѣцкой киновіи, и писалъ впослѣдствіи „книгу о богомоленіи за внѣшнихъ владыкъ міра, противъ заблужденія ѳедосіанцевъ“ (Каталогъ Любопытнаго, № 285).

[2]) Объявленіе, № 30.

[3]) Извѣщеніе праведное, стр. 39.

христіанство за благочестіе возгорѣвшійся пламень велемудренно погаси и горѣти тому всепагубно и кроволитно не попусти, развѣ его всемилостивѣйшаго величества»? 4. «Понеже колики и каковы на гонимые христіаны многообразныя клеветы отъ многихъ многія слыша, но ни къ единому своего ушесе преклонити изволи, отвѣтствоваше на оныя богомудренно: что вамъ до нихъ дѣло, мы сами ихъ знаемъ». 5. На предложенія Синода разорить раскольническія общежительства—«не точію не внять таковымъ, но и напротивъ указами желающимъ старовѣрствовати писатися всемилостивѣйше повелѣ. Еще же и за прошлые годы платежнаго ига не наложи, отчего толики тысячи душъ и понынѣ благочествовати крѣпятся». 6. «Когда Новгородскимъ старымъ свиткомъ, со обличительными лицевидными до ихъ духовенства пункты, во Псковѣ къ его величеству поднесеннымъ архіерея Новгородскаго рукою», хотѣли изобличить «старовѣрство», то «толь премудро и человѣколюбно многоразсудительная она глава, благочестивѣйшій государь, на оные пункты и доказы рѣшеніе волеумно положи, воистину безсмертныя памяти достойное: сія, рече, вездѣ въ Россіи, по монастырямъ и въ соборныхъ церквахъ, самъ видѣхъ, яко въ постѣнныхъ письмахъ расписано имѣется, и прочимъ всѣмъ видны суть». 7. «Отцеви нашему Даніилу Викуличу, егда взяту оному бывшу на Петровскіе заводы подъ караулъ, въ тяжкихъ оковахъ, по указу, въ толикій напастный случай какову несравнительну милость показати изволи, многихъ исторій достойную, паче же Божію человѣколюбію подражательну: изъ самыя сѣни смертныя, отъ узъ свободи, и плачевнаго напраснаго разоренія всю пустыню и сиротскія жилища, аки отъ устъ страшнаго льва или ада зіяющаго, исхити, и на стезю животную человѣколюбнѣ преложи». 8. «Кому не извѣстны многократные его величества, съ ничтожными нашими къ нему приносы и живностьми, милосердые допуски, и многомилостивыя того словесъ изреченія, со увеселіемъ превосходительнаго лица, ко убогимъ служителемъ нашимъ, и, чрезъ всякое чаяніе, человѣколюбныя его вознагражденія, воистину безконечнаго благодаренія и удивленія достойныя». 9. «Кто не припишетъ къ прочей высочайшей его милости указа», который Петръ собственноручно написалъ въ Петрозаводскъ: «яко да безпреѣздно жительства пустыннаго обыватели, съ проѣздными письмами отъ командующихъ тамо, въ промыслахъ, торгахъ и собственныхъ нуждахъ къ пропитанію,

свободу возъимѣютъ, и ни отъ кого обидливою жизнью огорчатся». 10. Когда назначено было «разглагольствіе» съ выговцами о «вѣрѣ», то «не въ Синодскій дворъ... насъ загнати насильно повелѣ, но на обычныхъ по намъ пажитѣхъ остави... со всякою по намъ свободою».

Какъ же отнесся къ этому предложенію Андрея Денисова Выгорѣцкій «соборъ»? По словамъ составителя «Сказанія», соборъ «принялъ» это «предложеніе» «не точію многорадостнымъ сердцемъ, но и вѣрною и безсомнительною душею» [1]. Но это «принятіе» относилось собственно къ справедливости засвидѣтельствованныхъ Денисовымъ фактовъ. Факты эти, дѣйствительно, доказывали, что Петръ I относился къ выговцамъ милостиво. Но можно ли называть Петра за это «благочестивымъ»? «Благочестіе» состоитъ въ соблюденіи правилъ «вѣры», какъ они изложены въ старопечатныхъ книгахъ. А Петръ держался «вѣры» по новымъ книгамъ. Ясное дѣло, что «благочестіе» Петра, понимаемое въ истинномъ смыслѣ слова, не было доказано Денисовымъ. Поэтому «соборная братія», выслушавъ рѣчь Денисова, «сотворити на сіе не изволиша, боящеся безвременнаго отъ братіи колебанія» [2].

Во всякомъ случаѣ ясно, что ученіе о немоленіи за царя держалось Выгомъ на почвѣ чисто религіозной. Это была догма, которая логически вытекала изъ основного ученія Поморскаго раскола, что императоръ принадлежитъ къ «церкви».

---

[1]) Рукоп. В. Г. Дружинина 149, лл. 80—86.

[2]) Рус. Обозр. 1894, январь, стр. 146.—Въ 52 отвѣтѣ „Поморскихъ отвѣтовъ“ выговцы писали, что они „его государскаго благочестія не истязуютъ, но Господа Бога за его милосердое величество молятъ“, но это, очевидно, была передержка, не отвѣчавшая дѣйствительности, подобная дальнѣйшей того же отвѣта: „Мы и Святѣйшаго Правительствующаго Синода не уничижаемъ, но честно почитаемъ, и архіерейскаго достоинства безчестными словесы не оглаголуемъ... Мы и прочихъ, отъ Бога почтенныхъ всероссійскихъ градоправителей и военачальниковъ честно должны почитати и Бога за нихъ молити, яко за почтенные отъ Бога, яко за радѣтели и правители государства, яко за вѣрные служители государю“. Поэтому Григорій Яковлевъ, хорошо знавшій всѣ порядки и всю обстановку Выгорѣцкаго общежительства, справедливо называетъ 52 отвѣтъ Поморскій „ложнымъ“. „Подписаше же ся ложно,— говоритъ онъ въ своемъ „Извѣщеніи“, — яко бы молимъ по должности церковной о благовѣрномъ и нынѣ императорскомъ величествѣ; а сами въ тропарѣ и въ прочихъ церковныхъ стихахъ, даже по самый пріѣздъ комиссіи (т. е. Самаринской, въ 1740 году), не говоривали и не пѣвали“ (Извѣщеніе праведное, стр. 39).

гдѣ царствуетъ антихристъ, и слѣдовательно, молиться за царя по меньшей мѣрѣ безсмысленно.

Иное дѣло — восхваленіе Петра, какъ правителя государства, независимо отъ содержимой имъ «вѣры». Тутъ рѣчь Андрея Денисова лилась широко. Приведемъ здѣсь образецъ обращенія Денисова къ Петру. «О, пресвѣтлѣйшій великій императоре, всероссійскаго круга наслѣдственный государь и обладатель! Тебе молимъ, къ тебѣ припадаемъ и отъ тебя просимъ избавленія. Ради власти твоея, юже наслѣдственно отъ всецарствующаго Промысла пріялъ еси, помилуй насъ, бѣднобѣдствующихъ древняго ради благочестія! Ради прародителей своихъ православныхъ, ихъ же мы православное содержаніе усердствуемъ содержати, въ немъ же они богоугоднѣ пожиша здѣ, небеснаго не лишишася царствія! Да повелиши и намъ въ немъ пребывати неподвижнымъ и ни отъ кого въ томъ навѣтуемымъ. Ради всѣхъ россійскихъ чудотворцевъ, иже въ древнихъ преданіяхъ свято пожиша, и нетлѣніемъ отъ Бога прославившася, ихъ же молитвъ и заступленія повсегда требуеши,—да попустиши намъ въ ихъ преданіяхъ и обычаяхъ во всемъ непремѣнно пребывати! Ей, молимъ тя, богопоставленный самодержче, ради діадимы твоея, ею же вѣнчашася прародители твои православніи, и ради скипетра твоего, его же въ десницѣ своей держиши крѣпко, — не толико ради ко врагомъ ополченія, елико къ требующимъ милости подаянія,— да изліеши намъ милости источникъ и струю милосердія, да избывше всякихъ напастей обстоянія, тихо и безмолвно житіе поживемъ въ пустыняхъ сихъ, благодаряще ваше императорское величество» [1]). Наименованія Петра I «благочестивымъ» здѣсь нѣтъ. Іюньское «предложеніе» 1722 года «собору» было вызвано, очевидно, затруднительными обстоятельствами, связанными съ пріѣздомъ іеромонаха Неофита.

Съ подобной же чувствительной просьбой обращались выговцы и къ Екатеринѣ I, супругѣ Петра I, по случаю ея коронованія въ 1724 году. Въ привѣтствіи императрицѣ они писали: «Всепресвѣтлѣйшая, богоизбранная царица, державнѣйшая, боговѣнчанная императрица, всемилостивѣйшая великая государыня, Екатерина Алексѣевна». Называя Екатерину «источникомъ милости» для нихъ, выговцевъ, выговцы писали: «мы, убожайшіи, богорадная пустынная чета, изъ горъ и пещеръ

---

[1]) Рукоп. И. П. Б. Q. I. 1100, л. 9.

всепресвѣтлѣйшему боговѣнчанному коронованію твоему, всеусердно Бога моляще, благодарное поздравленіе приносимъ и всежеланно вопіемъ: здрава, здрава, всездравственна и премноголѣтна, всепресвѣтлѣйшая боговѣнчанная императрице, всемилостивѣйшая великая государыня, благополучна и всерадостна въ настоящемъ и будущемъ превѣчномъ царствіи буди, буди, буди! Вѣнчавый тя державнымъ вѣнцемъ Царь небесный да украшаетъ и утверждаетъ всекрасную вашего величества державу, и скиптродержатели всероссійскіе произведетъ отъ премилостивыхъ вашихъ чреслъ во вся роды и роды. Вся тварь добродѣтельно да послужитъ всерадостному вашему государскому здравію: небо свышемедоточныя и здравотворительныя росы да испущаетъ; солнце со звѣздами всекрасными лучами своими и дѣйствы да веселитъ и здравотворитъ; воздухъ сладкодыхательными вѣяніи благородительнѣ да послужитъ; земля и воды всездравственныя и всерадостныя снѣди и питія да приносятъ... Да благословитъ Господь Богъ вашу благополучную державу, по Святому Писанію—отъ влаги земныя и отъ росы небесныя». Чѣмъ же вызывались эти восхваленія? Выговцы говорятъ объ этомъ тутъ же, въ привѣтствіи. «Тѣмъ же мы, пустынножительніи сироты, отъ студеныхъ Поморскихъ странъ ко всетеплѣйшему вашему величеству прибѣгаемъ и теплосіяющій вашего величества лучъ милосердія, всемилостивая государыня, просимъ и молимъ, ради всерадостнаго и всесвѣтлѣйшаго твоего коронованія, помилуй насъ бѣдныхъ, пустынныхъ сиротъ своихъ, излей намъ источникъ преизобильнаго своего милосердія... Богъ же, превѣчный царь славы, да дастъ паки всепресвѣтлѣйшему, богопоставленному императору, всемилостивѣйшему нашему государю, яко тебѣ, всепресвѣтлѣйшей, боговѣнчанной императрицѣ, всемилостивѣйшей нашей государынѣ, благополучное, всездравственное, и всерадостное державствіе на премногая лѣта» [1]).

Пусть выговцы писали не такъ, какъ думали по требованіямъ своей «вѣры», пусть подобныя обращенія къ русскому императору и императрицѣ дѣлались совершенно искуственно,—они все же совсѣмъ не были похожи на тѣ разсужденія безпоповцевъ, которыя вытолковывали въ лицѣ императора Петра I антихриста.

---

[1]) Рукоп. И. П. Б. О. XVII, 50, лл. 147—151, ср. рукоп. И. П. Б. 1906, № 1, лл. 142 об.—149.

Выдѣлялись выговцы изъ среды другихъ безпоповцевъ и по вопросу о записи въ двойной окладъ. Отъ платежа двойнаго оклада выговцы долго уклонялись. Наконецъ, въ 1723 году на Выгъ прибылъ подполковникъ Петръ Неплюевъ, чтобы произвести перепись выговцевъ. Какъ же отнеслись къ этому факту выговцы? Прежде всего они использовали этотъ случай, сколько было возможно, въ свою сторону: вмѣсто 1000 душъ, жившихъ на Выгѣ, Викуловъ показалъ только 300 [1]). Кромѣ того, выговцы постарались освѣтить фактъ съ своеобразной стороны. Сказаніе передаетъ, что Неплюевъ ѣхалъ съ «гнѣвомъ и яростію». Но въ погостѣ Шунга онъ «упихся до зѣла» и отправился отсюда на Выгъ лишь на другой день. Эта задержка произошла по случаю видѣнія Неплюевымъ «старцевъ» Антонія и Епифанія, тогда умершихъ. «Старцы» эти назвали себя «стражами» Выговской пустыни, и требовали, чтобы онъ ѣхалъ на Выгъ «кротко и со всякимъ смиреніемъ». Пріѣхавъ на Выгъ, Неплюевъ будто бы разсказалъ о своемъ видѣніи выговцамъ и, затѣмъ, производилъ перепись «со смиреніемъ, никому зла не чинилъ», въ скиты не ѣздилъ [2]). Такъ благополучно устроилось дѣло, отъ котораго можно было ожидать неблагопріятныхъ послѣдствій. Андрей Денисовъ написалъ особую «Бесѣду», въ которой доказывалъ, что «принятіе на себя, по насилію міра, имени раскольника, святости православной вѣры не нарушаетъ, и церковь Христова, чрезъ такую хулу и поношеніе, не только не участвуетъ въ томъ грѣхѣ, но и очищаются ей сугубо грѣхи» [3]).

Но не такъ думали другіе безпоповцы. Записываться въ расколъ, въ платежъ двойнаго оклада, это значитъ, по ихъ мнѣнію: принимать на себя печать антихриста. Такъ учили напримѣръ, ѳедосѣевцы. «Вси таковіи,—говорили они о записавшихся въ двойной окладъ, — подъ печатью антихристовою; не подобаетъ съ тѣми, и которые сообщаются съ таковыми, ни пити, ни ясти, ниже молитися, аще и единаго толка будутъ» [4]). И съ своей точки зрѣнія ѳедосѣевцы были вполнѣ правы: взглядъ выговцевъ былъ непослѣдователенъ, такъ какъ жертвовалъ доктриной въ пользу условій жизни.

---

[1]) Извѣщеніе праведное, стр. 71. 113.

[2]) Рукоп. И. П. Б. Q. 1. 1083, лл. 148—153.

[3]) Каталогъ Любопытнаго, № 33.

[4]) Извѣщеніе праведное, стр. 122. *Есиповъ.* Раск. дѣла XVIII вѣка, II, стр. 219.

Что касается лѣтосчисленія, то особенность старообрядческаго раскола получалась отъ того, что раскольники пріурочивали рожденіе по плоти Христа Спасителя къ 5500 году, разнясь отъ православія, такимъ образомъ, на 8-мь лѣтъ. Съ этимъ вопросомъ впервые встрѣчаемся мы въ разсматриваемый нами періодъ времени. Въ то время, какъ другіе раскольники считали «никоніанское» лѣтосчисленіе лютою «ересью», — были и такіе старообрядцы, которые оправдывали его. Во второмъ посланіи на Выгъ Никифоръ Семеновъ писалъ: «Въ лѣтописи внѣшнихъ нынѣ, что отъ Рождества Христова по плоти, пишутъ по инымъ лѣтописямъ, въ нихъ же 8-мь лѣтъ не вѣмо како погрѣшаютъ.» Но если Никифоръ Семеновъ считалъ эту разность въ лѣтосчисленіи «погрѣшеніемъ» и, конечно, «ересью», которой всячески нужно оберегаться, то на Выгѣ взглядъ на данный вопросъ былъ совсѣмъ другой, какъ видно изъ отвѣта Андрея Денисова П. Ѳ—внѣ. Въ этомъ смыслѣ и данъ былъ отвѣтъ Никифору Семенову со стороны Петра Прокопьева. «О семъ,—писалъ Петръ Прокопьевъ, — прежде насъ сущіе благочестивые цари, и князи, и патріархи, и митрополиты, и всѣ православные сице писаша, и не отвергаху сіе, но и книги тыя честнѣ пріимаху». Именно: «обрѣтаемъ о семъ благочестія поборниковъ крѣпкихъ: князя православнаго Василія Острожскаго со всѣми своими епископы благочестивыми, въ печатныхъ во всѣхъ ихъ книгахъ, лѣтопись тако отъ Рождества Христова, по плоти бывшу, писавшихъ,—въ Библіяхъ Василія Острожскаго, и въ Завѣтахъ, и въ прочихъ тамо печатныхъ книгахъ, иже отъ всѣхъ нашихъ россійскихъ царей, патріарховъ и епископовъ пріятыхъ суще и похваляеми суть». Правда, Петръ Прокопьевъ не давалъ наставленія такъ писать лѣтосчисленіе, но и не запрещалъ. «Сіе же не мы тако начахомъ писати, и ниже повелѣваемъ, но точію писанное зримъ и о семъ себѣ безъ крамолы и смущенія соблюдаемъ» [1]).

3. Самоистребленіе: разные его виды. — Случаи самоистребленія въ Поморьѣ и въ Сибири.—Причина этого явленія.—Сочиненіе Петра Прокопьева въ защиту самоистребленія.—Противники его.

Велись споры въ расколѣ и по вопросу о такомъ исключительномъ явленіи, какъ самоистребленіе. Начались они еще въ XVII вѣкѣ.

---

[1]) См. ниже, стр. 094—095.

Опираясь на мысль о наступленіи царства антихриста, раскольническая доктрина тогда устрашала преимущественно гоненіями отъ антихриста, разумѣя подъ ними и гоненія противъ раскола вообще, и преслѣдованія частныя, въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ [1]). Подобное же видимъ и въ XVIII вѣкѣ.

Случаевъ самоистребленія въ первой четверти XVIII вѣка было довольно много. Но нельзя думать, что самоистребленіе практиковалось въ отдѣльныхъ «толкахъ» раскола. Правда, въ «Объявленіи разныхъ толковъ», появившихся до 1725 года, называются подъ отдѣльными «нумерами»: «ересь морильщики», затѣмъ—«ересь сожигатели» и, наконецъ, «ересь гробополагатели». Первая, по словамъ автора, была на Керженцѣ, гдѣ жилъ чернецъ Серапіонъ, учившій самоуморенію. Вторую онъ производитъ отъ самосожженцевъ въ Палеостровскомъ монастырѣ, наслѣдницею которыхъ обычно считалась Выговская пустынь. О третьей авторъ говоритъ такъ: «полагахуся во гробы на двухсотый годъ, и толковаху: по седми тысящахъ приходъ Христовъ будетъ» [2]). Въ данномъ случаѣ разумѣлись Новгородскіе выходцы за польской границей, которые писали «о кончинѣ міра... на 200-й годъ». Однако этотъ перечень «Объявленія» нельзя считать указаніемъ на отдѣльные «толки» раскола. Авторъ «Объявленія» говоритъ собственно только объ отдѣльныхъ видахъ самоистребленія практиковавшихся въ разныхъ мѣстахъ существованія раскола.

Что дѣйствительно самоистребленіе имѣло мѣсто на Керженцѣ, это видно изъ «Сказанія о обращеніи раскольниковъ заволжскихъ» іеросхимонаха Іоанна, который говоритъ, что тамъ «многіе сами себя мучительнѣ и многообразнѣ смерти предаютъ» [3]). О томъ же свидѣтельствуетъ и авторъ книги «Розыскъ»: «есть»,—говоритъ онъ,—«скитъ, глаголемый морильщики; тѣ, якоже и сожигатели, простыхъ мужей и женъ прельщаютъ, еже въ затворѣ постничествомъ и гладомъ умрети» [4]).

Что касается, Поморья, то, Григорій Яковлевъ, жившій

---

[1]) Внутр. вопр. въ раск. въ XVII вѣкѣ. Спб. 1898, стр. 66—67.

[2]) „Объявленіе“ при „Обличеніи неправды раскольнической“. Изд. 1745 года, №№ 26—28.

[3]) Сказаніе о обращеніи раскол. заволжскихъ. М. 1875, стр. 12—13. Ср. стр. 188—89, гдѣ говорится, какъ раскольники готовились къ самосожженію по случаю извѣстія, что скиты ихъ будутъ „разорять“.

[4]) Розыскъ, изд. 1847 года, стр. 591—592.

на Выгѣ съ 1713 года, называетъ проповѣдниками самосожженія здѣсь Даніила Викулова, Андрея Денисова и Петра Прокопьева [1]). По словамъ монаха Арсенія, жившаго двадцать лѣтъ (съ 1706 года) въ Гавшезерскомъ скитѣ, тамъ «въ прошлыхъ годахъ» многіе сожигались [2]). Въ скитѣ, которымъ управляла «дѣвка» Прасковья Гостьина, и въ сосѣднихъ скитахъ, были устроены особыя «трапезы», «гдѣ-бъ имъ сгорѣть, и какъ напредь сего,—сказано въ показаніи 1730 года,—въ давнихъ годѣхъ, въ тѣхъ же мѣстахъ жили раскольники, и всѣ въ такихъ трапезахъ сгорѣли» [3]). Отъ Холмогорскаго епископа Варнавы сохранилось нѣсколько донесеній этого рода. Въ 1723 году Варнава доносилъ Синоду, что въ его епархіи многіе крестьяне не хотятъ идти къ присягѣ для доказательства своего православія и говорятъ, что «они съ женами и дѣтьми тремя персты креститься до скончанія жизни своея не будутъ, и въ томъ желаютъ умрети», причемъ «въ одной волости таковые раскольники, съ лжеучителемъ своимъ раскольническимъ, мужеска и женска полу, и младенцевъ пять человѣкъ, оболокши овинъ соломою, въ немъ сгорѣли» [4]). Въ 1725 году, 8 марта, тотъ же епископъ Варнава донесъ, что 29 декабря 1724 года «въ Мезенскомъ уѣздѣ, въ Азопольской волости, противниковъ св. церкви, нехотящихъ быть у присяги... сожглось 108 человѣкъ, да и прочіе къ тому готовы» [5]). Въ 1723 году поступило донесеніе въ Синодъ отъ Устюжскаго епископа Боголѣпа, что въ Устюжскомъ уѣздѣ, Ревковской волости, въ деревнѣ Нестеровской, раскольники сгорѣли въ числѣ 25-ти человѣкъ. Когда прибыли туда посланные епископомъ и сказали, что привезли царскій указъ, то «изъ оныхъ раскольниковъ одинъ человѣкъ, вышедъ на кровлю» двора, въ которомъ раскольники заперлись, сказалъ, что они «помянутаго указа слушать, и церкви святой повиноваться, и къ священникамъ на исповѣдь ходить не будутъ, и за сложеніе де перстное, какъ они слагаютъ ко изображенію креста, они умрутъ». Послѣ того собравшіеся рас-

---

[1]) Извѣщеніе праведное. М. 1888, стр. 29.

[2]) Собр. пост. в. п. и. V, стр. 433. Ср. Опис. док. и дѣл. Синода VI, стр. 389.

[3]) Опис. док. и дѣл. Синода, X, стр. 632.

[4]) Тамъ же, Ш, стр. 152—153.

[5]) Тамъ же, Ш, стр. 456, ср. Собр. пост. в. п. и. V, стр. 311.

кольники «выпалили изъ ружья и потомъ въ томъ дворѣ зажглись и сгорѣли [1])». Въ томъ же 1723 году было самосожженіе въ Черебковской волости, какъ доносилъ Устюжскій епископъ Лаврентій [2]). Въ 1702 году готовились къ самосожженію на самомъ Выгѣ, такъ какъ прошелъ слухъ, что императоръ Петръ I, идя съ войскомъ изъ Архангельска, пройдетъ чрезъ Выгъ, «гдѣ монастырь стоитъ». «И тогда, бояшася клеветниковъ его императорскому величеству на Выговскую пустыню, толикая боязнь и страхъ бяше на всей пустыни, яко готовяхуся уже вси къ смерти; и въ монастырѣ на то уготовлено было смолье и солома въ часовни, ибо готовяхуся пострадати, то есть огнемъ скончатися». Но государь, узнавъ, что здѣсь живутъ «старовѣрцы-пустынники», сказалъ: «пускай живутъ» и «проѣхалъ смирно, яко отецъ отечества благоутробнѣйшій» [3]). Второй разъ готовились сгорѣть по случаю ареста Даніила Викулова въ 1718 году. «Страхъ превелій нападе на вся живущая во обителѣхъ» Выговской и Лексинской. Тогда въ «часовняхъ устроивши щиты изъ бревенъ, въ двери и въ окна, уготовивше же внутрь смолья, соломы, сѣры, пороху: и тако, аще наѣздъ будетъ, запалитися отъ того вскорѣ, совсѣмъ сгорѣти» [4]).

Практиковалось самоистребленіе и въ другихъ мѣстахъ. Напримѣръ, сохранилось нѣсколько донесеній этого рода со стороны Тобольскаго епархіальнаго архіерея. Въ 1722 году Тобольскій митрополитъ Антоній донесъ Синоду, что въ его епархіи, въ Ишимской волости, найдены раскольники, къ которымъ былъ посланъ полковникъ Андрей Парѳеньевъ съ дворяниномъ Иваномъ Якимовымъ «ради увѣщанія оныхъ, чтобъ они или обратились отъ заблужденія своего, или... платили бы подати противъ настоящаго платежа вдвое». Раскольники увѣщанія не послушали и «въ двухъ пустыняхъ, въ храминахъ своихъ, пожгли себя» [5]). Въ мартѣ 1723 года Антоній снова донесъ, что «тайные раскольники разныхъ пустынь и деревень, не хотяще подъ платежемъ двойнаго оклада быть и къ соеди-

---

[1]) Собр. пост. в. п. и. III, стр. 225. Ср. Опис. док. и дѣл. Синода III, стр. 452—453.

[2]) Опис. док. и дѣл. Синода VIII, стр. 147—148.

[3]) Ист. Выговской пустыни. Спб. 1862, стр. 113.

[4]) Извѣщеніе праведное, стр. 36.

[5]) Собр. пост. в. п. и. II, № 813, стр. 506.

нению церкви святой приклониться, самоохотно сгорѣли» [1]). Преосвященный писалъ имъ увѣщательныя посланія, но совершенно напрасно [2]). 13 августа того же 1723 года Антоній снова донесъ Синоду, что «многіе» въ его епархіи «троеперстнаго изображенія креста не пріемлютъ... за что уже въ нѣсколькихъ мѣстѣхъ и огню въ жертву предашася [3])... 16-го мая 1724 года снова поступило донесеніе митрополита Антонія, въ которомъ онъ писалъ: въ Тюменскомъ уѣздѣ найдено «между болотами, въ бору, въ собраніи людей не малое число; заперлись въ избѣ и оклались кругомъ той избы смольемъ, и берестами, и соломою»; узнавъ объ этомъ, онъ, Антоній, посылалъ соборнаго ключаря Ивана Соболева для увѣщанія раскольниковъ; но раскольники, «завидя» посланныхъ, сказали: «что намъ съ ними говорить, лучше себѣ конецъ предать, того же часу загорѣлись» [4]).

Если самоистребленіе практиковалось въ разныхъ мѣстахъ и не было результатомъ ученія извѣстнаго «толка» въ расколѣ, то въ чемъ же нужно видѣть причину этого явленія? Обращаясь къ памятникамъ разсматриваемаго времени, мы находимъ, что въ нихъ на этотъ счетъ говорится неодинаково.

Въ 1722 году Св. Синодъ издалъ по поводу самосожигательствъ особое «Увѣщаніе». Въ этомъ документѣ самосожигательство признается плодомъ «невѣжества и безумія, или крайней злобы»: идутъ на смерть,—говорилось здѣсь,—«прельщающеся именемъ страданія» [5]). Въ писанномъ въ первой четверти XVIII вѣка «Изобличеніи на раскольниковъ» неизвѣстный по имени «Московскій купецъ» объясняетъ самоистребленіе ложной ссылкой на «любовь ко Христу». «Многія бо тысящи человѣкъ,—говоритъ онъ,—по многимъ странамъ россійскимъ, сами пожгошася извѣтомъ мученія за Христа. Друзіи же гладомъ помориша себе извѣтомъ любве ко Христу» [6]). Извѣстный По-

---

[1]) Тамъ же, III, № 1145, стр. 226.

[2]) Опис. док. и дѣлъ Сvнода II, ч. 2, № 916, стр. 158.

[3]) Собр. пост. в. п. и. IV, № 1393, стр. 250.

[4]) Опис. док. и дѣлъ Сvнода, III, № 441, стр. 455.

[5]) Собр. пост. в. п. и. II, стр. 232—235. Св. Синодъ 30 апрѣля 1722 года опредѣлилъ: „оное увѣщаніе, выбравъ изъ новопечатныхъ толкованія евангельскихъ блаженствъ книжицъ, напечатать“ (Тамъ же, стр. 232). Дѣйствительно, „Увѣщаніе“ это представляетъ своего рода выдержки изъ книги „Христовы о блаженствахъ проповѣди толкованіе“ (См. изд. 3, лл. 111. 126—127. Спб. 1722).

[6]) Рукоп. Спб. академіи № 185, л. 58.

сошковъ объяснялъ это явленіе еще проще: «а пустынножители ваши,—говоритъ онъ о раскольникахъ,—наипаче любятъ богатыхъ, дабы было имъ кого обирать... инѣхъ огнемъ сожигаютъ и съ малыми младенцы, инѣхъ же посадя въ ямы, горкою гладною смертію уморяютъ, а имѣніе ихъ себѣ похищаютъ» [1]).

Но во всѣхъ этихъ объясненіяхъ чувствуется нѣкоторая недоговоренность. Возможно, что самоистребители указывали на то, что нужно «пострадать» за вѣру; возможно, что говорили они объ особой «любви ко Христу»; возможно, наконецъ, что увлекались и «имуществомъ отморнымъ», какъ это было и въ XVII вѣкѣ. Но все это—результатъ частныхъ наблюденій, все это—рѣчь объ отдѣльныхъ случаяхъ. Въ самомъ дѣлѣ, почему же есть нужда пострадать за вѣру? Чѣмъ вызывается необходимость проявленія особенной, въ такомъ именно видѣ, «любви» ко Христу? Хотѣвшіе поживиться «имуществомъ отморнымъ» развѣ могли указывать на это тѣмъ, кого они уговаривали «погорѣть»!

Полнѣе и вѣрнѣе говорится по этому вопросу въ сочиненіяхъ лицъ, въ данное время состоявшихъ въ расколѣ, а потомъ обратившихся въ православіе. Такъ извѣстный Василій Флоровъ, состоявшій въ расколѣ въ разныхъ мѣстахъ его нахожденія до 1724 года, говоритъ о раскольникахъ: «жало испущаютъ страшительное чрезъ неправое свое, кривое, толкованіе о антихристѣ и о Христовѣ второмъ пришествіи... и страхъ великъ наводятъ, сказующе, яко уже антихристъ въ мірѣ есть и уже тайна оная дѣется... и такой страхъ внидетъ въ сердце и во вся члены, яко негли самъ себя живота лишилъ бы. Еже то и бысть: въ Новгородской области многіе въ могилахъ живые погребалися и тако живота своего лишилися; и въ Нижегородской области многія тысячи огнемъ въ овинахъ и въ избахъ сгорѣша; въ лѣсахъ же, противъ Нижняго Новгорода, въ луговой странѣ, въ морильняхъ, отъ учителей своихъ заперты помроша... Такожде пожгошася и въ Поморской странѣ» [2]). Такимъ образомъ, по мнѣнію Флорова—главной исходной точкой въ сужденіи о самоистребленіи служила мысль о наступленіи царства антихриста. Подобнымъ образомъ говорится и въ упомянутомъ «Объявленіи разныхъ

---

[1]) Зеркало Очевидное. Казань 1895, стр. 350.

[2]) Обличеніе на раскольниковъ. Бр. Слово 1894, т. 1, стр. 469.

толковъ»: о чернецѣ Серапіонѣ, имѣвшемъ морильню на Керженцѣ, здѣсь отмѣчено, что онъ «народъ прельщаше послѣднимъ временемъ»; «гробополагатели», по словамъ автора «Объявленія», ссылались на то, что «по седми тысящахъ приходъ Христовъ будетъ» [1]). Авторомъ этого «Объявленія», по нашему мнѣнію, былъ Іосифъ Рѣшиловъ, знавшій «всѣ раскольническіе падежи» и «толки». Точно также объясняетъ это явленіе и Григорій Яковлевъ, съ 1713 года жившій на Выгѣ. «Глаголаху,—говоритъ онъ,—яко послѣднее время самое наста, антихристъ убо пріиде, и печать свою скверную уже вмѣсто креста Христова даетъ,—триперстное сложеніе, и въ церкви на престолѣ, яко Богъ почитается въ двочастномъ крестѣ». Такъ проповѣдывали на Выгѣ, по примѣру расколоучителей XVII вѣка. Поэтому здѣшніе проповѣдники самоистребленія, по словамъ Григорія Яковлева, убѣждали раскольниковъ: «стойте до смерти, и не покаряйтеся Никоновымъ ученикомъ, да не антихристу чрезъ нихъ поклонитеся. Аще ли не можете мукъ терпѣти, то сами себе смерти предавайте, кто какъ можетъ, убивайтеся и въ воду бросайтеся, и ножемъ закалайтеся, а паче въ храминахъ собравшеся, сожигайтесь безъ сомнѣнія: Богъ васъ благословитъ. Вси грѣхи очистятся огнемъ, второго огня не будетъ, и будете паче первыхъ мученикъ въ царствіи небесномъ» [2]).

Обратимся теперь къ показаніямъ самихъ раскольниковъ, какія они даютъ относительно самоистребленія. Сибирскій расколоучитель Иванъ Смирновъ, извѣстный проповѣдникъ близкой кончины міра, въ 1722 году далъ такое объясненіе самоистребленія: «Того ради мы не пишемся» раскольниками «въ нынѣшнія времена», что боимся ереси... Апокалипсисъ глава 13: да дасть имъ начертаніе на деснѣй руцѣ ихъ, или на челахъ ихъ, да никтоже возможетъ ни купити, ни продати, токмо кто имать начертаніе, или имя звѣря, или число имени его. Здѣ мудрость есть: иже имать умъ, да почтетъ число звѣрино; число бо человѣческо есть, и число его 666». И такъ, въ объясненіи Ивана Смирнова—ссылка на апокалипсическое число, и на «начертаніе» антихриста. При этомъ далѣе Смир-

---

[1]) Объявленіе №№ 26. 28, л. 5—5 обор.—Что мысль о наступленіи царства антихриста имѣла важное значеніе въ ученіи „морильщиковъ"—объ этомъ говорится и въ книгѣ „Розыскъ" (стр. 590, изд. 1847 года).

[2]) Извѣщеніе праведное. М. 1888, стр. 21.

новъ прибавлялъ: «Того ради мы дани не даемъ въ нынѣшнія времена, что у васъ годы и времена премѣнены... Аще вы насъ погоните, и мы живы вамъ въ руки не дадимся: береста, и смола, и дрова, и солома, и пороху съ пудъ приготовлено» [1]). Изъ этихъ словъ расколоучителя Смирнова видно, что онъ готовъ былъ подвергнуться самосожженію потому, что не желалъ попасться въ руки власти антихристовой. Дали нѣкоторое объясненіе и раскольники, сгорѣвшіе въ 1724 году,—на имя митрополита Антонія. «Сего ради,—писали они,—оставляемъ домы, и все имѣніе свое, и идемъ на вольную смерть: за старопечатныя седми соборовъ книги, какъ святые насъ научили... а мы, грѣшные, обѣщались Христу: во святомъ крещеніи отрицались сатаны и всѣхъ дѣлъ его; и мы, по обѣщанію св. крещенія, желаемъ въ томъ умрети» [2]). Объ антихристѣ здѣсь, правда, не упоминается, но общая причина изображаемой настроенности раскольниковъ ясна: если «обѣщались Христу», то какъ отдаться антихристу? Всѣ эти разсужденія о необходимости хранить истинную «вѣру» вызывались опасностью потерять ее. А опасность потерять обусловливалась мыслью о томъ, что впавшій въ руки антихриста исправиться уже не можетъ. Но самоистребленіе не есть, конечно, удѣлъ всякаго, а только «избранныхъ», которымъ будетъ послано подобное испытаніе.

Въ этомъ смыслѣ далъ отвѣтъ Даніилу Викулову извѣстный Выговскій «уставщикъ» Петръ Прокопьевъ. Сохранилось цѣлое посланіе его, касающееся даннаго предмета. Даніилъ издавна былъ проповѣдникомъ самоистребленія, и еще въ 1691 году инокъ Евфросинъ, полемизируя противъ «самоубійственныхъ смертей», обращался и къ Данилѣ: «И ты су, Данило, Шунгской шумитель, полно шумѣть и развратно учить, чтобъ тебѣ, бѣдному, за неправое то ученіе вѣчно не горѣть» [3]). Даніилъ поручилъ сдѣлать справку въ книгахъ «книжному» человѣку Петру Прокопьеву.

«Еже во время нужды, благочестивой ради нашей христіанской вѣры, отъ гонителей себя смерти предати, въ огонь или въ воду, или инако нѣкако, паче же съ немощными си

---

[1]) Опис. док. и д. Синода, т. II. ч. I, приложеніе, № 37, стр. CCXXVIII—CCXXIX.

[2]) Тамъ же, III, стр. 455.

[3]) Отразительное писаніе, стр. 46.

ротами, и съ престарѣлыми, и маловозрастными отрочаты, не могущими никако укрытися, ниже отъ мучительскихъ рукъ страданія и томленія терпѣти»—это заслуживаетъ большой похвалы, по мнѣнію Петра Прокопьева. Онъ вполнѣ одобрялъ такія «самоубійственныя смерти», «боящеся, паче смерти тѣлесныя, еже отъ Господа нашего отступленія, и душевной, вѣчнопребывающей, смерти». По словамъ Прокопьева, «древле святіи во времена мучительства, любви ради Христовой», и благочестивой ради вѣры христіанской, изволяху себѣ смерть паче, нежели окаяненъ животъ». Въ доказательство этого Прокопьевъ приводилъ историческія справки—изъ Пролога, Четьи-Миней, изъ Хронографа и Зерцала Великаго,—гдѣ передаются случаи самовольнаго умерщвленія ради сохраненія «вѣры», или ради цѣломудрія. Напримѣръ: въ житіи священномученика Аноима, епископа Никомидійскаго, сказано, что тогда по случаю преслѣдованія христіанъ многіе «отъ вѣрныхъ, Христовою любовью разжегшеся, въ огонь себе вметаху»; въ житіи Домнины говорится, что она и ея двѣ дочери, ведомыя на судъ, «наскорѣ внидоша въ рѣку, отдашася струямъ воднымъ, и тако скончашася», разсуждая, что «любве ради Христовы лучше есть водою утопитися, нежели беззаконнымъ въ руцѣ вдатися»; въ житіи мученницы Дросиды есть замѣтка, что «кождо отъ христіанъ того времени», какъ слышила Дросида, «вѣры ради и любви Христовы врѣваютъ сами себя въ пещь». Подобныхъ примѣровъ Петръ Прокопьевъ приводилъ всего болѣе 10-ти и затѣмъ дѣлалъ выводъ, что «не точію благочестія ради, но и цѣломудрія ради» полезно «на смерть себя предавати». При этомъ, предвидя возраженіе относительно характера данныхъ примѣровъ, Петръ Прокопьевъ касался и его. «Но речетъ кто, яко смотрительные сіи образы, еже благовѣрія ради себя смерти предаша мнози святіи въ древнихъ временѣхъ, а нынѣ де сему не достоитъ быти». Отвѣчая на это замѣчаніе, Петръ Прокопьевъ говорилъ: «правда, смотрительные сія и временные образы, но обаче въ божественныхъ Писаніяхъ похваленные и церковію Божіею свидѣтельствованные и воспѣваемые: святы, праведны, и Богу сія сотворшіе угодны. И есть ли гдѣ въ божественномъ Писаніи запрещено о сихъ? и который соборъ отверже таковые? или кто отъ святыхъ возбрани сему быти? Но аще и многотруднѣ поищеши, и не обрящеши... Мы бо по силѣ немощи нашей, чтуще божественная Писанія, сего не возмогохомъ обрѣсти, ниже отъ отецъ слышахомъ». Никонъ

Черногорецъ говоритъ относительно «смотрительныхъ» случаевъ: «не подобаетъ сихъ всегда въ церковное свидѣтельство, и въ притчу, и во образъ пріимати, но егда таковое же найдетъ время». Что же мы видимъ? Видимъ, что переживаемое время таково, чтобы пользоваться именно «смотрительными» случаями. Настало гоненіе, а «хранящіе благочестіе» не могутъ «нигдѣ крытися», особенно «съ немощными, съ престарѣлыми и маловозрастными, не могущими бѣжати, ниже терпѣти мученіе». Въ такомъ случаѣ лучше самимъ сгорѣть. «Аще постраждетъ, гонителемъ нашедшимъ, себя смерти предастъ Христа ради, въ огонь, или въ воду, или инако нѣкако, по разуму и ревности древнихъ оныхъ вышеписанныхъ святыхъ,— вѣнца и похвалъ сподобится отъ общаго всѣхъ праведнаго Судіи, Владыки и Бога». Поэтому «мы,—говорилъ Прокопьевъ,— похваляемъ сихъ, иже благочестія ради, отъ гонительскія нужды, себя смерти предающихъ, и не отмещемъ... и о себѣ болѣзнуемъ, да сподобитъ и насъ благій Владыка святую вѣру цѣлу, и непримѣсну всякія ереси, съ добрыми дѣтельми, соблюсти, и за ню умрети».

Заканчивая свои разсужденія, Петръ Прокопьевъ писалъ, обращаясь къ Данилѣ Викулову: «Азъ предложихъ отъ божественныхъ Писаній сущее: елико помраченный мой умъ объятъ и елико прочтохъ во святыхъ Писаніяхъ, сія тебѣ возвѣстихъ, неневѣдущу и тебѣ о сицевыхъ... Аще Господу угодно, и по разуму святыхъ Писаній, буди отъ насъ слава единому въ Троицѣ славимому Богу о семъ, подвигшему скудоуміе мое на собраніе сіе. Аще ли же ни, да избирается лучшее, и Богови угодное. Мене же, окаяннаго и помраченнаго, прощенія да сподобиши» [1]).

Такова была защита самоистребленія, нашедшаго себѣ сторонниковъ въ лицѣ Даніила Викулова и Петра Прокопьева. По словамъ Григорія Яковлева, такого взгляда держались и всѣ выговцы. Они всѣмъ говорили одно: «Аще мните не стерпити отъ чужихъ рукъ біенія, и ранъ, и мукъ, то сами себе предавайте смертемъ, кто какъ можетъ, всюду сами утопающеся, ножемъ или онымъ чѣмъ сами зарѣзывающеся и колющеся, съ горъ и храминъ сами заражающеся. Аще же того не случится надъ собою кому учинити, то уготовайте, напредь гдѣ усмотрѣвъ, храмину твердую, соломою и смольемъ напол-

---

[1]) См. ниже стр. 081—088.

нивше, и собравшеся многимъ числомъ, сколько гдѣ возможно больше, мужей же, женъ, и дѣвицъ, и отрочатъ, и малыхъ робятъ, и младенцевъ ссущихъ, и тако, отъ гонящихъ по указу и ищущихъ васъ, сожигайтеся сами, а въ руки не предавайтеся». Такая смѣлая проповѣдь обычно смѣло обѣщала и награду. «Богъ васъ благословитъ,—говорили проповѣдники поучаемымъ,—а паче же васъ благословляютъ на то вси новые русскіе страдальцы нынѣшніе. Вси ваши грѣхи во огни сгорятъ: одинъ убо огонь, а другаго не будетъ. Вѣруйте тому, вѣруйте и уповайте, паче первыхъ мучениковъ почтени будете въ царствіи небесномъ» [1]).

Повидимому, Петръ Прокопьевъ доказывалъ свою мысль, дѣйствительно, удовлетворительно. Онъ привелъ много историческихъ примѣровъ «отъ Писанія» и, хотя соглашался, что эти примѣры суть «смотрительные», но доказывалъ, что они могутъ и повторяться. Однако, это количество доказательствъ ничего не прибавило къ ихъ качеству: ни одного примѣра Петръ не разобралъ, считая, что таковой ясенъ самъ по себѣ. А между тѣмъ нѣкоторые примѣры были приведены совсѣмъ некстати. Зачѣмъ, напримѣръ, сдѣлана ссылка на младенца, бросившагося въ огонь къ матери? Или: неужели каждый христіанинъ временъ Дросиды бросался самъ въ огонь? Или еще: Рязанская княгиня, дѣйствительно, «заразилась о землю съ высокаго крыльца отъ Батыя царя», но было ли объ этомъ поступкѣ соборное сужденіе—въ памятникѣ ничего не говорится. То же самое нужно сказать и о многихъ другихъ примѣрахъ, приведенныхъ Петромъ Прокопьевымъ.

Неудивительно поэтому, если нашлись въ расколѣ и противники самоистребленія. На этотъ разъ протестъ шелъ изъ-заграницы, съ польской Вѣтки. Въ 1710 году знаменитый Вѣтковскій попъ Ѳеодосій писалъ на Керженецъ о тамошнемъ попѣ Софоніѣ, принятомъ въ расколъ еще Діонисіемъ Шуйскимъ: «А что о Софонтіи попѣ... и азъ, отецъ Ѳеодосій, дѣтямъ моимъ духовнымъ благословенія не даю идти ко оному Софонтію... потому что... и то сказываютъ, что онъ и людей жигалъ, и оное творилъ не по уставу» [2]). Ясное дѣло, что попъ Ѳеодосій былъ противникомъ самоистребленія.

---

[1]) Извѣщеніе праведное. М. 1888, стр. 29. 40. Здѣсь есть прямая ссылка на „Выборъ изъ книгъ“ Петра Прокопьева.

[2]) Истор. извѣстіе *Іоаннова*, изд. 1799, стр. 274—275.

Находимъ замѣчанія о самосожигательствѣ и въ посланіи Керженскихъ «отцовъ» 1710 года въ Новгородъ, Псковъ и заграницу. Здѣсь есть упоминаніе о мудрованіи «на 200-й годъ», о ямѣ въ Дубенщинѣ, о самосожженіяхъ въ Кунитщинѣ и на Оболи,—только одно упоминаніе, хотя, очевидно, для самоистребителей неблагопріятное [1]).

Вообще, какъ ни неосновательно было писаніе Петра Прокопьева, однако письменнаго отвѣта въ опроверженіе себѣ оно не встрѣтило, и неудивительно, если пользовалось до извѣстной степени успѣхомъ. Впрочемъ, помнилось, вѣроятно, еще и то недавнее время, когда состоялся особый «соборъ», осудившій самоистребленіе, и такимъ образомъ начавшееся еще въ XVII вѣкѣ раздѣленіе въ расколѣ по данному вопросу продолжалось и теперь.

П. Смирновъ.

---

[1]) Хр. Чт. 1908, т. CCXXVI, стр. 760.

Санкт-Петербургская православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

Н.Н. Глубоковский

Бакалавры С.-Петербургской духовной академии иеромонах Серафим Азбукин (1822-1854 гг.) и иеромонах Мартирий Горбачевич (1831г.)

Опубликовано:
Христианское чтение. 1909. № 8-9. С. 1159-1187.

СПбПДА
Санкт-Петербург
2009

Баккалавры С.-Петербургской Духовной Академіи: іеромонахъ Серафимъ Азбукинъ (1822—1854 г.г.) и іеромонахъ Мартирій Горбачевичъ (1831 г.).

I.

Іеромонахъ Серафимъ (Азбукинъ).

СЕРАФИМЪ (Азбукинъ) скончался 32½ лѣтъ, а его недолгій педагогически-профессорскій день, занявшись на горизонтѣ Almae Matris въ стѣнахъ Троице-Сергіевой Лавры, быстро пошелъ къ вечеру въ С.-Петербургѣ и догорѣлъ на небосклонѣ Академіи С.-Петербургской грустнымъ закатомъ.

Въ мірѣ называвшійся Петромъ,—онъ былъ сынъ діакона Богоявленской церкви села Краснаго Тульской губерніи Крапивенской округи (уѣзда) Ивана Семенова Азбукина и родился 9 января 1791 года [1]). Согласно аттестату при отправленіи въ Московскую Академію,—Петръ Азбукинъ съ 1802 года обучался въ Тульской Духовной Семинаріи россійскому и латинскому чистописанію, русской и латинской грамматикѣ, синтаксису, ариѳметикѣ, географіи, всеобщей исторіи, поэзіи, реторикѣ, философіи, философской, естественной и россійской исторіи, пасхаліи, слушалъ богословіе, толкованіе Свящ. Писанія, церковную исторію, книгу Кормчую и «О должностяхъ пресвитеровъ церковныхъ», изучалъ пастырское

---

[1]) Въ метрикѣ за 1791 г. по селу Красному записанъ въ числѣ родившихся подъ 9-мъ января „у діакона Іоанна Семенова сынъ Петръ. Крещенъ 19 числа. Воспріемники: прапорщикъ Александръ Даниловъ, Марѳа Семенова“. Не по болѣзненности ли младенца долго откладывалось его крещеніе?

богословіе, греческій и французскій языки съ успѣхомъ превосходнымъ. Это выгодно выдвигало ревностнаго юношу. и—непосредственно по окончаніи семинарскаго курса—Петръ Азбукинъ 12 октября 1814 г. преосвященнымъ Амвросіемъ (Протасовымъ, † 1 іюля 1831 г. архіеп. Тверскимъ) опредѣленъ въ родную Семинарію учителемъ низшаго грамматическаго класса на мѣсто М. А. Сахарова (послѣ архим. Моисея), отправленнаго въ сентябрѣ сего года въ составъ перваго курса Московской Академіи. При преобразованіи училищъ онъ оставленъ былъ въ уѣздномъ училищѣ учителемъ низшаго отдѣленія, а резолюціею епископа Тульскаго и Белевскаго Симеона (Крылова-Платонова, † 27 мая 1824 г. архіеп. Ярославскимъ) переведенъ учителемъ высшаго класса Тульскаго уѣзднаго училища и съ 8-го іюня состоялъ въ немъ инспекторомъ.

Служба молодого преподавателя была столь похвальна, что—по требованію Московской Академіи отъ 21 іюня 1816 г. о присылкѣ туда воспитанниковъ для II-го академическаго курса (1816—1820 г.)—мѣстное семинарское правленіе, не колеблясь, отправило (въ числѣ 6 человѣкъ и) Петра Азбукина, по соглашенію съ академическимъ ректоромъ Филаретомъ (Амфитеатровымъ, † 21 декабря 1857 г. митроп. Кіевскимъ), ревизовавшимъ въ іюлѣ 1816 года Тульскія духовно-учебныя заведенія. При этомъ П. Азбукинъ былъ рекомендованъ Семинаріею, что всѣ училищныя должности проходилъ весьма исправно и поведенія отлично-честнаго. Въ Московской Академіи Петръ Азбукинъ выгодно выдвигался и успѣхами и благонравіемъ. Такъ, испекторомъ о. Платономъ (Березинымъ) отмѣчено, что тотъ къ 1-й половинѣ 4-го учебнаго года (1819—1820) оказалъ себя въ должности ревностнымъ, въ поведеніи постоянно честнымъ и благонадежнымъ, а за вторую половину аттестуется въ должности ревностнымъ, по характеру твердымъ и постояннымъ, по поведенію честнымъ [2]). Выслушалъ онъ высшій курсъ наукъ богословскихъ, философскихъ, словесности всеобщей и церковной, исторіи всеобщей и церковной и обучался языкамъ еврейскому и греческому, всегда выдѣляясь съ лучшей стороны. Напримѣръ, предъ рождественскими каникулами 1819 г. студенты II-го академическаго курса экзаменовались по Свящ.

---

[2]) Впрочемъ, отзывы этого инспектора о поведеніи студентовъ за 1820-й годъ слишкомъ однообразны и шаблонны именно въ хвалебномъ духѣ, о чемъ см. у † о. *С. К. Смирнова* на стр. 269—270.

Писанію, богословію, церковной словесности, церковной исторіи, по языкамъ еврейскому, греческому, нѣмецкому и французскому, а затѣмъ Петръ Азбукинъ причисленъ къ первому разряду. Выпускные экзамены этого курса производились при участіи ревизора Филарета (Дроздова), архіеп. Тверскаго, и здѣсь 21 іюня 1820 г. въ присутствіи митроп. Московскаго Серафима (Глаголевскаго) на устномъ испытаніи по классу наукъ богословскихъ «отличился студентъ Азбукинъ» [3]), который послѣ открытыхъ испытаній 24, 25 и 26 іюня въ выпускномъ спискѣ поставленъ первымъ, при чемъ по инымъ предметамъ отмѣченъ высшимъ по тогдашней системѣ балломъ 1 [4]).

Соотвѣтственно вполнѣ удостовѣреннымъ способностямъ этого питомца своего, академическое правленіе представило Коммиссіи Духовныхъ Училищъ 7 іюля, чтобы «должность баккалавра богословскихъ наукъ поручена была студенту Петру Азбукину», имѣвшему снова замѣнить іером. Моисея, предназначеннаго на ректуру въ Тульскую Семинарію,—и на запросъ изъ Коммиссіи Филаретъ отвѣчалъ 25 іюля, что обо всемъ этомъ дѣлѣ «было прилежное совѣщаніе» и, «кажется, все положено сообразно съ пользою мѣста и съ достоинствомъ лицъ» [5]). Утвержденіе послѣдовало 18 августа,—и въ сентябрѣ 1820 г. при объявленіи степеней II-го академическаго курса, происходившемъ въ собраніи съ митроп. Серафимомъ и всѣми почетными членами академической конференціи, Петръ Ивановичъ Азбукинъ былъ провозглашенъ уже баккалавромъ и потомъ, по обычаю, получилъ на обзаведеніе 100 рублей. Вмѣсто о. Моисея онъ занялъ каѳедру профессора нравственнаго богословія, а отъ о. Платона (Березина) получилъ еще герменевтику и 21 сентября 1820 г. резолюціею митроп. Серафима опредѣленъ на освобожденную первымъ вакансію библіотекаря. Тогда же новый баккалавръ заявилъ о желаніи принять монашество и — по разрѣшеніи отъ Синода указомъ 27 октября 1820 г.—былъ постриженъ 21 ноября въ день Введенія Пресв. Богородицы и нареченъ Серафимомъ, 25 декабря произведенъ въ іеродіаконы въ церкви святителя Алексія, въ Чудовомъ монастырѣ, а 1 января 1826 г. въ томъ же

---

[3]) См. у м. *Филарета* II, стр. 40, и у † *Н. И. Борисоглѣбскаго* на стр. 227.

[4]) См. у м. *Филарета* II, стр. (41—) 42.

[5]) См. у м. *Филарета* II, стр. 59. 60.

храмѣ соименнымъ ему митрополитомъ Московскимъ рукоположенъ въ іромонаха и послѣ обычнымъ порядкомъ получилъ магистерскій крестъ изъ Коммиссіи Дух. Училищъ (по утвержденіи ея 20 декабря 1820 г.). Во всѣхъ отношеніяхъ дальнѣйшее служебное отношеніе пошло успѣшно: (25 января—) 17-го марта 1821 г. о. Серафимъ былъ сдѣланъ членомъ внѣшняго академическаго правленія; 12 октября 1821 г. представленъ въ соборные іеромонахи [6]) Ставропигіальнаго Донского монастыря и произведенъ въ этотъ санъ указомъ Св. Синода 19 января 1822 г.; 15 іюня 1822 г. назначенъ дѣйствительнымъ членомъ академической конференціи.

Скоро однако ему пришлось покинуть родную Академію и перейти въ С.-Петербургскую. Здѣсь Григорій (Постниковъ), опредѣленный (7 мая 1822 г. по указу отъ 23-го апрѣля) викаріемъ митрополіи, епископомъ Рижскимъ, оставленъ былъ и въ ректорской должности по Академіи «впредь до разсмотрѣнія, сообразно тому, какъ былъ Ректоромъ Викарный Епископъ Филаретъ» (Дроздовъ), но Коммиссія Дух. Училищъ 22 мая 1822 г. «предписала Академическому Правленію сдѣлать надлежащее распоряженіе, кому и на какомъ правѣ поручить каѳедру Богословскаго класса, и о послѣдующемъ донесть ей во извѣстіе». 1-го августа 1822 г. епископъ Григорій «предложилъ Академическому Правленію, что такъ какъ онъ по настоящему положенію своему не можетъ имѣть времени для преподаванія уроковъ по классу Богословскихъ наукъ съ прежнею дѣятельностью; то уступаетъ половину изъ своего профессорскаго жалованья съ тѣмъ, чтобы въ пособіе ему и другимъ трудящимся по сему классу исходатайствованъ былъ для Богословскаго класса новый Баккалавръ, которому въ жалованье и обращена бы была уступаемая половина жалованья» [и именно тысяча рублей ассигнаціями] [7]). Тогда же донесено было объ этомъ Коммиссіи, которая 17 августа 1822 г. «положила

---

[6]) Это званіе, въ каковое обыкновенно возводимы были баккалавры—іеромонахи, учреждено при императорѣ Павлѣ I-мъ 18-го декабря 1797 (ср. и у *Ал. Н. Котовича*, Духовная цензура въ Россіи: 1799—1855 гг., Спб. 1909, стр. 6—7) и давало каждому по 33 р. 23 коп. въ годъ: см. у † проф. *И. А. Чистовича*, Исторія С.-Петербургской Духовной Академіи за послѣднія 30 лѣтъ (1858—1888 г.г.), Спб. 1889, стр. 103.

[7]) Въ 1823 г. еп. Григорій совсѣмъ отказался отъ академическаго преподаванія и рекомендовалъ вмѣсто себя экстра-ординарнаго профессора, инспектора архим. Іоанна (Доброзракова).

перевесть изъ Московской Академіи Баккалавра тѣхъ же наукъ Магистра Іеромонаха Серафима», а 18-го числа опредѣлила выдать ему единовременно въ награжденіе полный баккалаврскій окладъ «за ревностное и дѣятельное исправленіе должности». Есть всѣ основанія думать, что это передвиженіе совершилось по активному участію митроп. Серафима, занявшаго съ 29 іюня 1821 г. каѳедру С.-Петербургскую. Въ выданномъ 12 сентября 1822 г. аттестатѣ о. Серафимъ рукою Московскаго ректора архимандрита Кирилла (Богословскаго-Платонова, † 28 марта 1841 г. еписк. Подольскимъ) рекомендованъ, что всѣ должности исправлялъ онъ «съ отличною ревностію, и дѣятельностію, къ истинной пользѣ воспитанниковъ, и утѣшенію начальства».

Въ С.-Петербургѣ съ 29 января 1823 г. о. Серафимъ былъ перечисленъ въ соборнаго іеромонаха Александро-Невской Лавры; 1-го сентября 1823 г. митроп. Серафимъ утвердилъ его библіотекаремъ (съ жалованьемъ въ 500 руб.) по избранію съ 23-го августа (вмѣсто выбывшаго изъ Академіи баккалавра архимандрита Игнатія); 17 августа 1823 г. Коммиссіею Духовныхъ Училищъ представленъ Св. Синоду къ архимандритству на вакансію или безъ оной и 5 сентября назначенъ въ третьеклассный Тверской епархіи Старицкій Успенскій монастырь настоятелемъ, съ саномъ архимандрита, въ каковой возведенъ 29 сентября въ Троицкомъ соборѣ Сергіевой Пустыни епископомъ Рижскимъ Григоріемъ, управлявшимъ ею [8]), а 23 октября 1823 г. Св. Синодъ утвердилъ представленіе отъ 28 сентября академической конференціи объ опредѣленіи дѣйствительнымъ ея членомъ о. Серафима съ правомъ присутствовать ему и во внѣшнемъ академическомъ правленіи.

Какъ видимъ, и въ С.-Петербургѣ все слагалось крайне благопріятно для о. Серафима, но оказался смертельный врагъ въ его собственномъ организмѣ, преждевременно скосившій разцвѣтшую жизнь этого академическаго работника. Кажется, онъ былъ болѣзненнымъ отъ природы, ибо въ рапортахъ академическаго врача С. Витовскаго за четырехлѣтній періодъ Московскаго студенчества значится больнымъ цѣлыхъ 12 мѣсяцевъ [9]), а это могло быть только по дѣйствительнымъ при-

---

[8]) См. Историко-статистическія свѣдѣнія о С.-Петербургской епархіи, вып. IX (Спб. 1884), стр. 513.

[9]) См. у † *Н. И. Барсоглѣбскаго* на стр. 328.

чинамъ, судя по всему студенческому поведенію Петра Азбукина. Во всякомъ случаѣ, въ 1824 г. его постигла въ С.-Петербургѣ тяжкая и долговременная болѣзнь, о чемъ прямо сообщается въ документахъ и есть косвенныя свидѣтельства въ видѣ двухъ счетовъ, что 1) по рецептамъ академическаго врача штабъ-лекаря Александра Петрова Жувенеля въ 35 №№-ровъ за 19, 23, 24, 25, 27 и 29-е апрѣля, 2, 3, 5, 8, 11, 14, 15, 17, 19, 22, 23, 24 и 27-е мая, 3, 5, 6 и 7-е іюня изъ аптеки Рейхера взято для о. Серафима лекарствъ на 106 р. 40 к. (ассигнаціями), да «ладикалону» четыре бутылочки (по 2 р.) на 8 р., «зельской воды» 4 кувшина (по 1 р. 25 к.) на 5 р., всего же на 119 р. 40 к.; 2) по 9 №№-рамъ рецептовъ Жувенеля за 12, 18, 20 и 31-е апрѣля и 7-е іюня, да еще канфарнаго деревяннаго масла на 19 р. 80 к., «ладикалону» 4 бут. (по 2 р.) на 8 р., «зельской воды» 4 кувшина (по 1 р.) на 4 р., а въ общей сложности взято изъ аптеки Голлингера на 31 р. 80 к., изъ обѣихъ вмѣстѣ—на 151 руб. 20 коп. Уже самая значительность суммы аптечныхъ расходовъ говоритъ объ удручающей серьезности болѣзни, которая и унесла въ могилу о. Серафима къ огорченію начальства и сослуживцевъ [10]): онъ послѣ исповѣди и причащенія св. Таинъ скончался 9 іюня 1824 г. и погребенъ 11 числа. Соблюдая тогдашніе обычаи такого рода [11]) или почему-нибудь другому, но ближніе и знакомые вспомянули почившаго баккалавра столь пышною тризной [12]), что—за вычетомъ этихъ тратъ и другихъ повинно-

---

[10]) Епископъ Григорій писалъ митроп. Филарету Московскому: „Вчера лишились мы о. Серафима. Можетъ быть и я виноватъ въ томъ, что по нынѣшнему разстройству рѣдко бывалъ у него, и не наблюдалъ за присмотромъ надъ нимъ“. См. у † *А. Н. Львова* на стр. 65 и въ „Христ. Чтеніи“ 1898 г., № 3, стр. 407.

[11]) О неблагообразныхъ поминаніяхъ того времени у академистовъ см. указанія † проф. *Д. И. Ростиславова* въ „Вѣстникѣ Европы“ 1872 г., августъ, стр. 704—705.

[12]) Въ дѣлѣ С.-Петербургской Дух. Академіи 1824 г. № 52, л. 29 сохранился отъ академическаго эконома іеромонаха Сергія весьма любопытный „Щетъ Денегъ издержанныхъ при погребеніи Отца Архим. Серафима“. Приводимъ его verbatim полностію:

„Къ закускѣ куплено. 1, Лососокъ $14^1/_4$ ф. по 60 к.—8 р. 55 к. 2, Два судака—5 р. 3, Лещь — 3 р. 4, Пять Сиговъ — 3 р. 5, Икры Паюсной $4^1/_4$ ф. по 80 к. -- 3 р. 40 к. 6, Десять Сельдей — 2 р. 50 к. 7, Салату и Огурцовъ на 2 р. 8, Редьки на 40 к. 9, Булокъ 30—2 р. 40 к. [Въ нумераціи подлинника цифра 10 опущена по ошибкѣ]. 11, [Булокъ] 15 Ситныхъ по 10 к.—1 р. 50 к. 12, Уксусу бутылка—40 к. 13, Соку Лимон-

стей[13])—всего изъ денегъ его осталось только 1 р. 54 к. мѣдью, которые со всѣмъ другимъ скуднымъ имуществомъ «по вѣрющему письму» діакона Ивана Семенова Азбукина получилъ 26 декабря 1824 г. внукъ его и племянникъ о. Серафима, студентъ низшаго отдѣленія С.-Петербургской Академіи Лавръ Прохоровъ Соколовъ, кончившій 15-мъ кандидатомъ — магистрантомъ въ составѣ VII-го академическаго курса (1823—1827 г.г.) [14]).

Недолговременное профессорство о. Серафима было посвящено разнымъ предметамъ, ибо — послѣ богословія общаго и нравственнаго и герменевтики въ Московской Академіи—онъ въ С.-Петербургской былъ «баккалавромъ по чтенію Св. Писанія Новаго Завѣта». Это не давало ему возможности сосредоточиться и углубиться въ подготовительныхъ работахъ и соотвѣтственно отражалось на построеніи лекцій. Мы имѣемъ отъ него «Конспектъ предметовъ, въ продолженіи первыхъ шести мѣсяцевъ 1822 года преподанныхъ на классѣ чтенія Св. Писанія» (безъ подписи и даты)—для Евангелій Луки и Іоанна, книги Дѣяній и всѣхъ соборныхъ посланій—и собственноручное и подписанное «Показаніе предметовъ преподанныхъ по части чтенія Св. Писанія въ первую треть сего 1822 г.»

наго ½ бутылки—10 к. 14, Горчицы Двѣ банки—50 к. 15, Вязиги 1 ф.—1 р. 20 к. 16, Крупъ Рисовыхъ 2 ф. — 60 к. 17, Муки 12 ф.—2 р. 40 к. 18, Масла Маковаго 2 ф.—2 р. 90 к. 19, Миндалю 2 ф.—1 р. 80 к. 20, Сахару 2 ф.—1 р. 60 к. 21, Клѣю ⅜—3 р. 75 к. 22, Корицы и Гвоздиги—20 к. 23, Джину 2 бутылки — 6 р. 24, Водки Сладкой [т. е. наливки?] ½ штофа—3 р. 25, Дри Мадеры бутылка—4 р. 26, Мадеры 4 бут.—12 р. 27, Г. Сотерну [т. е. Haut-Sauternes] бутылка—4 р. 28, Малаги бутылка—4 р. 29, Бѣлаго бишопа 3 бут.—12 р. [Бишопъ или бишофъ, изрѣдка встрѣчающійся нынѣ лишь по провинціямъ, а прежде общераспространенный, представлялъ подслащенное виноградное вино (обыкновенно—красное) въ родѣ рогома или кагора, которымъ потомъ и былъ вытѣсненъ изъ употребленія]. 30, За мытье половъ—1 р. 80 к. 31, Кутія—3 р. 32, Гробъ—45 р. 33, Башмаки—2 р. 34, Молитва—20 к. 35. Холста 20 арш.—5 р. 60 к. 36, Могилокопателямъ—10 р. 37, Повару и Лакею—10 р. 38, Водки для пѣвчихъ и Другихъ—4 р. 20 к. 39, Сторожамъ и имъ за Ѣльникъ—4 р. 40, Свѣчь на 11 р. 50 к. [Карандашемъ:] Всего 190 р. 10 к.".

[13]) Напр., по запискѣ эконома Академіи іеромонаха Сергія отъ 16 іюня 1824 г. за о. Сергіемъ показано долга: золотыхъ дѣлъ мастеру за крестъ [архимандритскій?) 75 р., служителю за 3½ мѣсяца—28 р. и прачкѣ за мытье бѣлья 9 р. 95 к.

[14]) См. о немъ у † проф. *И. А. Чистовича* на стр. 446 и у † *А. С. Родосскаго*, Біографическій словарь студентовъ первыхъ XXVIII-ми курсовъ С.-Петербургской Духовной Академіи: 1814—1869 гг. (Спб. 1907), стр. 462.

(съ датою отъ 19 декабря), гдѣ излагаются «взоръ на посланія Св. Апостола Павла вообще» и «обозрѣніе» посланій къ Римлянамъ, 1—2 Коринѳянамъ и Галатамъ. Оба производятъ впечатлѣніе шаблоннаго однообразія конструкціи по господствующимъ, совершенно общимъ рубрикамъ; рѣже лекторъ приспособляется къ особенностямъ взятаго частнаго писанія (напр., Евангелій Луки и Іоанна), но всегда останавливается на изъясненіи нѣкоторыхъ характерныхъ или «прекословныхъ» мѣстъ (безъ точнаго обозначенія ихъ въ программахъ) и входитъ (для посланія къ Римлянамъ) въ библейско-богословскій анализъ. Нѣсколько содержательнѣе свидѣтельства изъ Московской Академіи, гдѣ о. Серафимъ читалъ полатыни и откуда намъ извѣстны: conspectus rerum theologicarum къ декабрьскому испытанію 1820 г. и два русскіе конспекта по герменевтикѣ и «по части чтенія Св. Писанія» къ таковымъ же испытаніямъ 1820 и 1821 годовъ [15]). Второй изъ нихъ схоластиченъ, третій въ общихъ чертахъ по библейской послѣдовательности книги Исходъ отмѣчаетъ «исторію путешествія народа израильскаго изъ Египта до горы Синайской съ описаніемъ ея» и «исторію пребыванія израильтянъ при горѣ Синайской; въ особенности преобразованіе ихъ посредствомъ закона 1) нравственнаго» (XIX — XX гл.) и «2) гражданскаго» (XXI гл.); за-то первый очень благопріятно выдѣляется единствомъ основной идеи, богатствомъ и приспособленностію матерій, стройностію развитія и цѣлостностію построенія.

Наконецъ, много говоритъ намъ о собственникѣ и посмертная опись оставшагося имущества о. Серафима [16]). Инвентарь его жизненнаго обихода — весьма немногочисленнѣй [17]), бѣдный и даже убогій, почему безспорно, что покойный въ одеждѣ, въ житейскихъ принадлежностяхъ и во всей обстановкѣ ограничивался лишь самымъ необходимымъ, имѣя средства завести вещей больше и лучше. Но у него была по-

---

[15]) Эти конспекты цѣликомъ напечатаны у † *Н. И. Борисоглѣбскаго* на стр. 335—338.

[16]) См. дѣло Спб. Дух. Академіи 1824 г. № 52, гдѣ въ описи на листахъ 11—12 и 33—34 вещей 52 №№, книгъ 111 №№ и рукописей 12, а на листахъ 22 — 23 и 31 — 32 вещей тоже 52 №№, но со вписаннымъ остаткомъ денегъ въ 1 р. 54 к. мѣдью, книгъ 110 №№ и рукописей 12.

[17]) Всего лишь 52 №№, но одинъ занимаетъ „пять географическихъ картъ и рѣка временъ“.

рядочная библіотека изъ 111 №№-ровъ названій въ 76 книгъ на русскомъ языкѣ, 31 на латинскомъ, 2 на греческомъ, 1 на французскомъ и 1 на еврейскомъ — по догматикѣ, этикѣ, библіологіи (съ библейскими изданіями и словарями), археологіи, географіи [18]), церковной исторіи, политикѣ. Сверхъ сего перечисляются слѣдующія рукописи: 1) Историческо-богословское разсужденіе, въ листъ; 2) Предварительныя понятія о Евангелистѣ Іоаннѣ, въ листъ; 3) Canon chronologicus ex Veteri Testamento S. Scripturae, въ листъ; 4) Нѣчто о философіи, въ листъ; 5) Краткое понятіе содержащаго въ книгѣ: Біологическое изслѣдованіе природы въ творящемъ и творимомъ ея качествѣ, содержащее основныя начала всеобщей физіологіи, сочин. Дан. Велланскаго [19]); 6) Dissertatio de eo, quod vera et solida scientia ex sola S. Scriptura acquiritur; 7) Тетрадь философской исторіи на латинскомъ языкѣ, въ 4-ю долю; 8) Собраніе разныхъ словъ въ переплетѣ, въ 4-ю долю; 9) Актъ публичныхъ философскихъ испытаній; 10) Актъ богословскихъ испытаній; 11) Еще разныхъ подобныхъ испытаній четыре экземпляра; 12) Аттестатъ и дипломъ, данный Петру Азбукину изъ Московской Академіи. Все это поступило чрезъ Л. Соколова по наслѣдству діакону Ивану Семенову Азбукину, и теперь нельзя точнѣе опредѣлить конкретное содержаніе всѣхъ поименованныхъ манускриптовъ, хотя вполнѣ вѣроятно, что въ нѣкоторыхъ были части подлинныхъ курсовъ или подготовительныя къ нимъ работы. А

---

[18]) Между прочимъ, показаны пять географическихъ картъ и „рѣка временъ“. Касательно послѣдней находимъ у † *Вас. Ст. Сопикова* (Опытъ россійской библіографіи, ч. IV, Спб. 1816, стр. 334—335 и ср. 3: № 6959; новое изданіи В. Н. Рогожина IV, Спб. 1905, стр. 216 и ср. 2) такія свѣдѣнія: „№ 9959. Рѣка временъ, или новое эмблематическое изображеніе Всемірной исторіи отъ сотворенія міра по XIX столѣтіе; соч. г. *Страссомъ*; перев. съ Нѣм. Александръ Варенцовъ, Спб. 1805 — на 2 отк. лист. 10 р.“. „№ 9960. *Тожъ*, вновь переведена съ Нѣм. Семеномъ Ушаковымъ; Спб. 1812—на 3 откр. лист. 10 р.“.

[19]) Въ числѣ оставшихся отъ о. Серафима книгъ показано подъ № 74 (65) еще „Начертаніе всеобщей физіологіи“ (Спб. 1812, въ кожѣ) того же автора, о которомъ см. и у † *К. С. Веселовскаго*, Русскій философъ Д(аніилъ) М(ихайловичъ) Велланскій въ „Русской Старинѣ“ 1901 г., т. CV, стр. 1—19. Этотъ представитель и проповѣдникъ Шеллинговой натуръ-философіи увлекалъ тогда многихъ (даже до экстаза), о чемъ см. и въ изданіи *Л. Ст. Мацѣевича*, Воспоминанія и автобіографія Одесскаго протоіерея Николая Ивановича Соколова (по оттиску изъ „Кіевской Старины“), Кіевъ 1907, стр. 134.

вполнѣ несомнѣнно по всей совокупности библіотеки о. Серафима, что онъ отличался глубиною и разносторонностію научныхъ интересовъ и обладалъ широкою и основательною эрудиціей.

Въ цѣломъ—о. Серафимъ производитъ впечатлѣніе ученаго анахорета, жертвующаго житейскими попеченіями ради научныхъ стремленій и богатаго серьезными знаніями и солиднымъ педагогическимъ опытомъ. Понятно, что все это должно было отражаться на профессорскихъ лекціяхъ, — и его ученикъ по V-му курсу (1819—1823 г.г.) С.-Петербургской Духовной Академіи Іосифъ Акимовичъ Самчевскій [20]) отъ лица тамошнихъ студентовъ рѣшительно свидѣтельствуетъ [21]): «отличный баккалавръ Азбукинъ, въ которомъ мы имѣли преподавателя—достойнаго всякаго уваженія».

Матеріалами для біографіи о. Серафима служатъ: I) Запись въ приходской метрикѣ архива Тульской Дух. Консисторіи (по сообщенію преподавателя Тульской Семинаріи Михаила Николаевича Руднева). II) Архивъ С.-Петербургской Дух. Академіи—дѣла 1822 г. № 43 (о переходѣ изъ Московской Академіи въ Спб., аттестатъ и формуляръ), 1823 г. (формуляръ), № 50 (о назначеніи соборнымъ іеромонахомъ Лавры), № 59 (о библіотекарствѣ), № 80 (объ архимандритствѣ), № 147 и 176 (о членствѣ въ академической конференціи), 1824 г. № 52 (о смерти и о всѣхъ, связанныхъ съ нею, обстоятельствахъ); два конспекта. III) Архивъ Св. Синода:—а) по Коммиссіи Дух. Училищъ 1820 г. № 2.909 (о монашествѣ и магистерскомъ крестѣ), 1823 г. № 842 (объ архимандритствѣ и Старицкомъ настоятельствѣ; два формуляра), 1824 г. № 3.753 (о возвращеніи магистерскаго креста); — б) по Синодальной канцеляріи 1824 г. № 680 (по поводу смерти).

Литература немногочисленна и небогата. Собраніе мнѣній и отзывовъ *Филарета*, митрополита Московскаго и Коломенскаго, по учебнымъ и церковно-государственнымъ вопросамъ, изд. подъ редакціею † архіеп. Саввы, т. II (Спб. 1885), стр. 40. 42. 59. 60. † Прот. *С. К. Смирновъ*, Исторія Московской Духовной Академіи до ея преобразованія (1814—1870), Москва 1879, стр. 16. 385. 530. † Проф. *И. А. Чистовичъ*, Исторія С.-Петербургской Духовной Академіи (Спб. 1857), стр. 341. 392. „Тульскія Епархіальныя Вѣдомости" 1871 г., № 7, стр. 189. *Н. И. Борисоглѣбскій* (архим. Григорій, † 18 ноября 1893 г.), Воспитанники Московской Духовной Академіи изъ Тульской Духовной Семинаріи за 75 лѣтъ (1814—1889) ibid. 1891 г., № 7, стр. 216. 218. 221. 225. 226. 227. 228; № 11, стр. 328. 331. 332. 333—338. Письма духовныхъ и свѣтскихъ лицъ къ митрополиту Филарету (1812—1867 г.г.), изданныя † А. Н. Львовымъ (Спб. 1900), стр. 65 и въ „Христ. Чтеніи" 1898 г., № 3, стр. 407.

---

[20]) См. о немъ у † проф. *И. А. Чистовича* на стр. 444 и у † *А. С. Родосскаго* на стр. 424—425.

[21]) См. его Воспоминанія въ „Кіевской Старинѣ" 1893 г., № 11, стр. 211.

II.

Іеромонахъ Мартирій (Горбачевичъ).

МАРТИРІЙ (Горбачевичъ) только промелькнулъ своею професорскою службой въ С.-Петербургской Духовной Академіи, но это была замѣчательная и симпатичная личность, а вся его жизнь оставляетъ впечатлѣніе трогательной и возвышающей грусти.

Въ мірѣ онъ назывался Михаиломъ Семеновичемъ Горбачевичемъ [1]) и происходилъ изъ повѣтоваго (уѣзднаго) города Бѣльска, Гродненской губерніи. Время рожденія указывалось различно [2]), но теперь несомнѣнно для сего 7-е сентября 1801 года [3]). Родопроисхожденіе его выясняется слѣ-

---

[1]) Въ документахъ его фамилія пишется сначала попольски Горба*ц*евичъ, а потомъ всегда Горба*ч*евичъ.

[2]) Такъ, въ вѣдомости о находившихся въ Минской Семинаріи ученикахъ за 1809 годъ Михаилу Горбачевичу показано 9 лѣтъ.—въ исповѣдныхъ росписяхъ Минскаго каѳедральнаго собора за 1809 г.—8 л., за 1811 г.—9 лѣтъ, за 1815 г.—17 лѣтъ, за 1816 г.—18 лѣтъ, за 1817 г.—19 лѣтъ, по ревизіямъ 1811 и 1816 г.—11 и 15 лѣтъ, въ спискахъ учениковъ Минской Семинаріи за 1820 г.—19 лѣтъ, въ аттестатѣ изъ Кіевской Семинаріи отъ 16 февраля 1831 г. и въ современныхъ сему формулярахъ—31 годъ, въ „Православн. Собесѣдникѣ" 1874 г., I, стр. 117 для 19-го ноября 1873 г. отмѣчается 75-й годъ отъ рожденія. Согласія въ датахъ нѣтъ, но большинство ихъ приводитъ къ 1799 году.

[3]) Послѣ долгихъ усилій—черезъ посредство секретаря Гродненской Духовной Консисторіи Николая Ивановича Шелутинскаго удалось получить отъ Бѣльскаго протоіерея Гр. Пѣнькевича соотвѣтствующую выписку изъ метрическихъ книгъ бывшаго Св.-Николаевскаго монастыря—въ переводѣ съ польскаго языка, ибо за время подчиненія Бѣльскаго уѣзда, вмѣстѣ съ Бѣлостокскою областію, Прусскому правительству (которому они принадлежали съ 1796-го по 1807-й годъ [см. Матеріалы для географіи и статистики Россіи, собранные офицерами генеральнаго штаба: Гродненская губернія, состав. полковникъ *П. О. Бобровскій*, ч. II, Спб. 1863, стр. 889], когда перешли къ Россіи по Тильзитскому миру) метрики писаны здѣсь попольски и по особой формѣ. Въ нихъ подъ № 161-мъ значится: „Семену Горбачевичу на Дубичахъ кожевнику жена Анна, урожденная Валешкевичъ, дня 7 сентября 1801 года, въ 5 часовъ утра, родила сына и тотъ былъ крещенъ и миропомазанъ того же числа, въ 6 часовъ послѣ полудня, и названъ чрезъ священника Лаврентія Михальскаго—Михаилъ"; въ графѣ для особыхъ отмѣтокъ другою рукой порусски поставлено „Горбацевича". Подъ 15-мъ марта 1798 г. записано о рожденіи у тѣхъ же родителей дочери Евдокіи.—Дубичами называется

дующими документами. 8 апрѣля 1825 г. самъ ученикъ богословія Михаилъ Горбачевичъ обратился въ правленіе Минской Семинаріи съ такимъ прошеніемъ: «Обучаясь я нижайшій съ 1817 г. въ сей Семинаріи, но будучи званія мѣщанскаго, числюсь ученикомъ приватно-обучающимся. Поелику же имѣю отъ Бѣльской городской Думы увольнительное изъ мѣщанства свидѣтельство, которое при семъ прилагаю, и состою принятымъ въ духовное званіе, то нижайше прошу Семинарское Правленіе включить меня въ число дѣйствительныхъ учениковъ Семинаріи и о чемъ не оставить милостивѣйшею резолюціей» [4]). 10 апрѣля (за №-ромъ 63) семинарское правленіе запросило Минскую Консисторію, «подлинно ли проситель ученикъ Горбачевичъ принятъ въ духовное званіе и если подлинно, то когда и на какомъ основаніи и по какому мѣсту состоитъ нынѣ приписаннымъ». При этомъ приложено и свидѣтельство отъ 31 мая 1815 г. (№ 158), которое въ переводѣ съ польскаго языка гласитъ: «Дума повѣтоваго (уѣзднаго) города Бѣльска, снисходя къ просьбѣ жителя того города Михаила Горбацевича, выдаетъ ему настоящее свидѣтельство въ слѣдующемъ: еслибы оный Горбацевичъ пожелалъ поступить въ духовное званіе,—въ семъ случаѣ Дума та, увольняя его отъ всякихъ повинностей, принадлежащихъ мѣщанскому сословію, обязывается настоящимъ всѣ подати и повинности, какія по постановленію высшей власти наложены будутъ, собственными средствами (коштомъ) нести до имѣющей быть новой ревизіи, въ чемъ за подписью и съ приложеніемъ казенной печати утверждается». Въ отвѣтѣ консисторскомъ отъ 2 мая 1825 г. (за № 703), между прочимъ, сказано, что «по справкѣ жъ въ Консисторіи съ дѣлами учиненной значится: Михаилъ Семеновъ сынъ Горбачевичъ изъ мѣщанъ, съ повелѣнія Преосвященнаго Іова, Архіепископа бывшаго Мин-

---

предмѣстье Бѣльска, отдѣляющееся отъ самаго города небольшою рѣченкой (или ручьемъ) Середь.

[4]) Причина просьбы Мих. Горбачевича вполнѣ понятна, ибо—согласно предписанію Коммиссіи Духовныхъ Училищъ отъ 1821 года—„приватно обучающіеся", даже оканчивая въ первомъ разрядѣ, аттестатовъ не получали, а только свидѣтельства объ обученіи приватно—съ обозначеніемъ, что „свидѣтельство ни въ какомъ случаѣ не можетъ замѣнить семинарскаго аттестата". См. у *М. О. Верждоловича*, Исторія Минской Духовной Семинаріи II, стр. 203 и въ „Минскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ" 1895 г. № 1, стр. 2—3.

скаго [5]), вытребованъ изъ Брестскаго монастыря [6]) отъ архимандрита Зосимы еще 1808 года Декабря 28 дня въ число пѣвчихъ Минскаго архіерейскаго дома и, находясь въ ономъ безпрерывно, записанъ по ревизіямъ 1811 и 1816 годовъ въ число духовныхъ при Минскомъ Катедральномъ соборѣ». Самъ Мих. Горбачевичъ далъ такое собственноручное «показаніе»: «По требованію Семинарскаго Правленія, кто и чѣмъ былъ мой отецъ и почему я до 1825 года состоялъ въ числѣ приватно-обучающихся, честь имѣю оному Правленію донести: 1) что отецъ мой Симеонъ, уже умершій, былъ при Николаевской церкви [7]), состоящей Бѣлостокской области, въ повѣтовомъ городѣ Бѣльскѣ пономаремъ, 2) что въ Семинарію поступилъ я изъ Архіерейскаго хора и, не знаю почему, включенъ былъ въ число приватныхъ, а не дѣйствительныхъ учениковъ; о включеніи же себя въ число дѣйствительныхъ учениковъ я медлилъ единственно потому, что по неопытности считалъ равнымъ—быть ли дѣйствительнымъ или приватно-обучающимся ученикомъ. Впрочемъ, подлинность того, что я сынъ умершаго пономаря Симеона, засвидѣтельствована Его Высокопреосвященствомъ Анатоліемъ, Архіепископомъ Минскимъ и Литовскимъ и Кавалеромъ, предъ о. Ректоромъ Семинаріи архимандри-

---

[5]) Іовъ (Іаковъ Потемкинъ), род. 22 іюля 1750 г., 27 февраля 1793 г. епископъ Ѳеодосійскій (викарій Екатеринославской епархіи), 13 мая 1796 г. архіепископъ Минскій, 7 февраля 1812 г.—Екатеринославскій, † 28 марта 1823 г. См. у *Ст. Г. Рункевича*: Краткій историческій очеркъ столѣтія Минской епархіи (1793—13 апрѣля—1893), Минскъ 1893, стр. 44—52 (гдѣ „*23* марта“ есть случайная опечатка); Исторія Минской архіепископіи (1793—1832 гг.), Спб. 1893 (по указателю на стр. XIII *б*).

[6]) Этотъ Симеоновскій Берестейскій или Берестицкій, также Брестскій монастырь упраздненъ въ 1824 г., а въ 1833 г. даже и самая мѣстность его отдана подъ укрѣпленія города Брестъ-Литовска. См. † *В. В. Звѣринскій*, Матеріалы для историко-топографическаго изслѣдованія о православныхъ монастыряхъ въ Россійской Имперіи, т. I: Преобразованія старыхъ и учрежденіе новыхъ монастырей съ 1764—95 по 1 іюля 1890 г., Спб. 1890, стр. 226, № 429; *А. Ратшинъ*, Полное собраніе историческихъ свѣдѣній о всѣхъ бывшихъ и донынѣ существующихъ монастыряхъ и примѣчательныхъ церквахъ въ Россіи, Москва 1852, стр. 94; ср. у *П. О. Бобровскаго*, Гродненская губернія, ч. II, стр. 840.

[7]) Тогда это былъ Свято-Николаевскій мужской монастырь, который въ 1824 г. упраздненъ съ обращеніемъ въ приходскую церковь, а 1842 г. сдѣланъ соборомъ. См. † *В. В. Звѣринскій*, Матеріалы для историко-топографическаго изслѣдованія о православныхъ монастыряхъ, т. I, стр. 187, № 308; *А. Ратшинъ*, Полное собраніе историческихъ свѣдѣній о всѣхъ бывшихъ и донынѣ существующихъ монастыряхъ, стр. 94—95.

томъ Аркадіемъ лично». Соотвѣтственно полученнымъ свѣдѣніямъ, семинарское правленіе «включило», наконецъ, своего питомца «въ число дѣйствительныхъ учениковъ, какъ состоящаго въ духовномъ званіи и имѣющаго отцомъ умершаго пономаря Симеона».

Будучи мѣщанскаго званія [8]), Михаилъ Горбачевичъ не обладалъ счастливыми семейными условіями, которыя всего менѣе способствовали его образовательнымъ успѣхамъ. Передается (въ «Православномъ Собесѣдникѣ» 1874 г., I, стр. 117), что онъ «почти въ младенческихъ годахъ лишился родителей»,—и это вполнѣ вѣроятно, ибо во всѣхъ документахъ пономарь Симеонъ показывается умершимъ, а въ 1815 г. сынъ его хлопочетъ объ увольненіи изъ мѣщанства самостоятельно, — очевидно, — какъ сирота. Мальчикъ попалъ въ Брестскій Симеоновскій монастырь, откуда архимандритомъ Зосимой—по распоряженію архіепископа Минскаго (13 мая 1796 г.—7 февраля 1812 г.) Іова (Потемкина, † 28 марта 1823 г. архіеп. Екатеринославскимъ)—въ декабрѣ 1808 вмѣстѣ съ другимъ мальчикомъ (Стефаномъ Парфиновичемъ) онъ былъ препровожденъ въ г. Минскъ къ архіерейскому дому, при чемъ «іеромонахъ Іона обязался доставить увольненіе изъ мѣщанства», но потомъ этого не сдѣлалъ. Здѣсь Мих. Горбачевичъ былъ пѣвчимъ въ «Минской вокальной Музыкѣ»—сначала дискантомъ (въ 1809, 1810, 1812 и 1813 г.г.), а потомъ (въ 1815 и 1816 г.г.) альтомъ, при чемъ послѣ состоялъ иногда надзирателемъ или даже учителемъ пѣнія, такъ какъ 15 марта 1825 г. архіерейскимъ предписаніемъ (Анатолія Максимовича) ему поручено было приготовить «малыхъ пѣвчихъ» и отправить (изъ Слуцка) въ Минскъ (гдѣ съ августа 1799 года была Минская каѳедра, находившаяся дотолѣ въ г. Слуцкѣ),—и правленіе Слуцкаго Троицкаго монастыря уже 19 марта доносило [9]) Минской Семинаріи, что приготовлены и препровождаются три человѣка. Постоянное присутствіе въ храмѣ Божіемъ не было для Михаила Горбаче-

---

[8]) Только въ „Вѣдомости о находившихся въ Минской Семинаріи ученикахъ за 1809 г.“ (въ Архивѣ Минской Духовной Консисторіи № 5.435 за 1810 г.) подъ № 144 значится: „*Дворянскій* сынъ, Михаилъ Горбачевичъ, 9 л., поступилъ 26 декабря 1809 г., понятенъ, приleженъ, успѣха изряднаго“, но это свѣдѣніе о родопроисхожденіи есть несомнѣнная ошибка.

[9]) Архивъ Минской Дух. Семинаріи 1825 г., дѣло № 65.

вича формальнымъ отправленіемъ обязанностей,—и онъ проникался духомъ церковнаго благочестія, воспринимая отъ архіеп. Іова «искусство совершать богослуженіе чинно».

Одновременно Михаилъ Горбачевичъ числился при Минской Духовной Семинаріи въ ряду «учениковъ, обучающихся по Россійски читать и писать» [10]), а 23 сентября 1817 года—по своему желанію [11])—поступилъ въ Минскую Духовную Семинарію, помѣщавшуюся въ Слуцкѣ. Тяжело для учебныхъ занятій складывалась жизнь у юнаго Горбачевича: «бѣднымъ сиротою росъ онъ и воспитывался на чужихъ рукахъ; въ училищахъ, до академіи, за неимѣніемъ учебниковъ, бóльшую часть ночей проводилъ безъ сна, дабы заучивать уроки по книгамъ спавшихъ своихъ товарищей» [12]). Той порой приходилось много отвлекаться для пѣвческихъ дѣлъ, да еще необходимость заставила укрываться въ Кіевѣ съ половины 1812 по 1815 г. по случаю французскаго нашествія. Сверхъ сего, не смотря на всѣ свои отличія, Михаилъ Горбачевичъ долго учился «на собственномъ содержаніи» [13]), и только въ годичной вѣдомости за 1824 г. добавлено, что онъ «воспитывается на коштѣ Слуцкаго Троицкаго монастыря» [14]). Естественно, что юноша постоянно «имѣлъ необходимыя надобности» [15]) и потому съ необыкновеннымъ упорствомъ взыскивалъ не только свое пѣвческое жалованье за время «укрывательства» въ Кіевѣ отъ французовъ и почти все получилъ, но даже два рубля серебромъ долга съ «реента» архіерейскаго хора подканцеляриста Кирилла Орисенкова (Орисенки) [16]). Приходилось подкрѣплять себя и другими способами, навлекая иногда

---

[10]) См. въ Архивѣ Минской Дух. Консисторіи дѣло № 5.435 за 1810 г.: Вѣдомость о находящихся въ Минской Семинаріи ученикахъ за 1809 г.

[11]) Такъ пишетъ самъ Мих. Горбачевичъ въ прошеніи о выдачѣ ему пѣвческаго жалованья отъ 25 іюля 1819 г. (въ Архивѣ Минской Дух. Консисторіи дѣло № 9.806 за 1819 г.).

[12]) См. „Правосл. Собесѣдникъ“ 1874 г., I. стр. 117.

[13]) Такъ сказано въ вѣдомостяхъ объ ученикахъ Минской Духовной Семинаріи за 1821 и 1822 гг. (въ семинарскомъ архивѣ дѣла № 33 и № 53). Ср. и на стр. 1174,18.

[14]) Ibid. за 1824 г. дѣло № 77.

[15]) Выраженіе цитованнаго выше (стр. 1172,9) прошенія отъ 25 іюня 1819 г.

[16]) См. о семъ длинную оффиціальную переписку за 1815—1818 гг. въ Архивѣ Минской Дух. Консисторіи № 7.513.

неожиданныя непріятности [17]). При такихъ условіяхъ тѣмъ ярче и рельефнѣе удостовѣряются отовсюду выдающіяся способности и ревностное усердіе къ учебнымъ занятіямъ Михаила Горбачевича [18]), если въ семинарскихъ спискахъ мы находимъ его по всѣмъ предметамъ подъ 1-мъ №-ромъ [19]) и если

---

[17]) Такъ, правленіе Слуцкаго Троицкаго монастыря 25 августа 1822 г. (за № 311) обвиняло предъ Семинаріею Михаила Горбачевича въ составленіи отъ имени игумена того монастыря Іоны „ябедническихъ записокъ", навлекавшихъ отдачу подъ судъ, а оказалось, что онъ дѣлалъ это въ качествѣ писца, какимъ былъ при игуменѣ по „словесному соизволенію" архіепископа Анатолія (Максимовича). См. въ Архивѣ Минской Дух. Семинаріи за 1822 г. дѣло № 41.

[18]) По спискамъ учениковъ Минской Дух. Семинаріи (въ Архивѣ ея) за 1820 г. Михаилъ Горбачевичъ отмѣченъ „кроткимъ", „благонравнымъ"; въ вѣдомости за 1821 г. (дѣло № 33) сказано, что онъ „отличныхъ способностей и прилежанія, отличныхъ успѣховъ, похвальнаго поведенія, перваго разряда", а въ отчетѣ инспектора [Гавріила Кустова] за январь и февраль поименованъ въ числѣ „обратившихъ на себя вниманіе добрымъ поведеніемъ"; въ вѣдомости за 1822 г. (дѣло № 53) читаемъ: „способностей очень хорошихъ, постоянно прилеженъ, успѣховъ отличныхъ, поведенія хорошаго, перваго разряда", въ спискѣ (дѣло № 62) прибавлено, что Мих. Горбачевичъ способностей „весьма хорошихъ, прилеженъ и очень успѣшенъ"; въ отчетахъ инспектора за разные мѣсяцы 1823 г. (дѣло № 73) говорится: „весьма скроменъ и преимущественно предъ прочими усерденъ къ богослуженію"; „должность старшаго исполнялъ съ особеннымъ раченіемъ и велъ себя весьма хорошо"; за 1824 г. (дѣло № 13): „преимущественно предъ другими отличается усердіемъ къ богослуженію и христіанскимъ смиреніемъ"; „скроменъ и почтителенъ къ своимъ начальникамъ"; „по должности старшихъ (вмѣстѣ съ другими) весьма исправны и особенно часы молитвы проводятъ надлежащимъ образомъ"; „отличили себя примѣрною скромностью и благонравіемъ"; „особенно предъ прочими отличается кротостію"; въ октябрѣ 1824 г. (дѣло № 54) инспекторъ избираетъ его въ старшіе, какъ одного изъ „благонравныхъ учениковъ высшаго отдѣленія"; въ спискѣ за 1824 г. (дѣло № 72)—„весьма хорошихъ способностей, примѣрно ревностенъ, успѣховъ превосходныхъ"; въ инспекторскихъ отчетахъ за 1825 г. (дѣло № 30)—„особенно предъ прочими отличается усердіемъ къ богослуженію, кротостью и неутомимымъ занятіемъ *въ квартирѣ*"; „примѣрнымъ поведеніемъ заслуживаетъ особенное одобреніе"; „отличается скромностью, опрятностью и послушаніемъ". См. и выше стр. 1172,2.

[19]) См. въ Архивѣ Минской Дух. Семинаріи за 1821 г. № 33 (списокъ отъ іюля сего года), 1822 г. № 52 (по всѣмъ предметамъ первымъ) и № 62 (по философіи первымъ), 1823 г. № 72 (по всѣмъ предметамъ первымъ съ успѣхами „отличными"), 1824 г. № 76 (вездѣ первымъ съ успѣхами „очень хорошими", „отличными") и № 78 (первымъ въ спискѣ учениковъ высшаго отдѣленія).

онъ заслуживалъ особой похвалы въ качествѣ «старшаго». А насколько это цѣнилось въ корпораціи, — видно потому, что 24 декабря 1824 г. учитель греческаго языка свящ. Алексѣй Рождественскій ходатайствовалъ предъ правленіемъ Семинаріи объ опредѣленіи Михаила Горбачевича, какъ «успѣшнѣйшаго и благоправнѣйшаго», «лекторомъ» [20]) по этому предмету для поднятія успѣховъ учениковъ низшаго отдѣленія [21]), хотя о результатѣ сего ходатайства документовъ не сохранилось.

Кончилъ Михаилъ Горбачевичъ въ 1825 году по первому разряду съ наилучшимъ аттестатомъ [22]), открывавшимъ ему путь въ святилище высшихъ наукъ, куда и самъ пламенно стремился [23]). Въ августѣ 1825 г. онъ отправленъ въ Кіевскую

---

[20]) Эта „должность“ была легализована § 37-мъ семинарскаго Устава 1814 года, гдѣ значится: „Изъ старшихъ учениковъ Семинаріи избирается, по усмотрѣнію Правленія, лучшій въ пособіе учителю по классу какого-либо языка; обучаетъ начаткамъ языка отдѣльно отъ учителя, но подъ его надзоромъ, и называется лекторомъ того языка, не исключаясь, впрочемъ, изъ числа учениковъ и не прерывая своего ученія по высшему отдѣленію“. Лекторы получали и особое вознагражденіе.

[21]) См. въ Архивѣ Минской Дух. Семинаріи за 1825 г. № 33. С. А. Рождественскій скончался священникомъ Слуцкаго Николаевскаго собора 18 января 1826 г. отъ чахотки: см. у *М. О. Верэжболовича*, Исторія Минской Духовной Семинаріи II, стр. 81 и въ „Минскихъ Епарх. Вѣдомостяхъ“ 1894 г. № 21, стр. 571, и у † *А. С. Родосскаго* на стр. 402.

[22]) Въ этомъ аттестатѣ (въ Архивѣ Минской Дух. Семинаріи 1825 г. № 37) отъ 15 іюля 1825 г. за № 151 говорится, что „студентъ богословія Михаилъ Горбачевичъ... поступилъ въ Минскую Семинарію 1817 года Сентября 23 дня, продолжалъ учебный семинарскій курсъ со способностями превосходными, поведеніемъ отлично честнымъ и скромнымъ, прилежаніемъ примѣрно-ревностнымъ и постояннымъ. На окончательномъ испытаніи оказался успѣшнымъ: въ наукахъ богословскихъ, философскихъ, словесныхъ—превосходно, по церковной исторіи, математикѣ и физикѣ, всеобщей исторіи—отлично, языкамъ: греческому—превосходно, еврейскому, нѣмецкому, польскому—очень хорошо“.

[23]) Авторъ некролога въ „Православномъ Собесѣдникѣ“ 1874 г., I, стр. 119, это „пламенное желаніе“ Мих. Горбачевича объясняетъ восхищеніемъ его побѣдоносными преніями на семинарскихъ экзаменахъ съ католическими учеными Иннокентія (Борисова), яко бы еще студентомъ Кіевской Академіи присутствовавшаго тамъ „вмѣстѣ съ ревизовавшимъ Минскую Семинарію ректоромъ академіи, въ послѣдствіи Екзархомъ Грузіи, Моисеемъ“ (Богдановымъ—Антиповымъ, † 13 іюля 1834 г.). Это сообщеніе относится, вѣроятно, къ 1821 г., когда—,по словамъ письма Иннокентія (тогда Ивана Алексѣевича Борисова) къ А. И. Бѣлюгову отъ 30 іюля, — по пути въ Минскъ „въ Слуцкѣ семинарскіе экзамены заняли насъ такъ хорошо, что мы и не видѣли, какъ протекла

Духовную Академію (согласно предписанію ея отъ 18 іюля), вмѣстѣ съ Петромъ Елиновскимъ, но послѣдній былъ возвращенъ обратно съ выговоромъ по поводу недостаточныхъ его познаній и съ предупрежденіемъ, чтобы впредь присылали

цѣлая недѣля. Какъ пріятно и легко испытывать другихъ, и какъ трудно и скучно самому быть испытываему!“ См. въ „Кіевской Старинѣ“ 1882 г., кн. III, стр. 510. Согласно письму тому же лицу отъ 3 августа 1820 года, Иннокентій ѣздилъ въ Минскъ съ Александромъ Андреевичемъ (ibid., стр. 508); если это былъ Максимовичъ, баккалавръ Кіевской Академіи, то поѣздки послѣдняго въ названный городъ легко объясняются тѣмъ, что съ 7 февраля 1816 г. по 10 февраля 1832 г. архіепископомъ Минскимъ былъ его отецъ — Анатолій Максимовичъ (въ мірѣ Андрей, род. 1766 г., по окончаніи академическаго курса и службы въ С.-Петербургской Семинаріи былъ священникомъ Спасосѣнновской церкви въ Спб., въ 1809 г. принялъ монашество. 3 марта 1812 г. епископъ Полтавскій, 7 февраля 1816 г. архіепископъ Минскій, 10 февраля 1832 г. — Симбирскій, † 14 февраля 1844 г. на покоѣ; см. у *Ст. Г. Рункевича*: Краткій историческій очеркъ столѣтія Минской епархіи, Минскъ 1893, стр. 56—58; Исторія Минской архіепископіи, Спб. 1893, по указателю на стр. Iб). Такъ какъ у Иннокентія разумѣются экзамены въ 1821 г., то указаніе некрологиста на о. Моисея ошибочно, ибо послѣдній ни разу не ревизовалъ Минской Семинаріи за періодъ своего ректорства въ Кіевской Академіи и былъ однажды въ 1820 г. ревизоромъ лишь Кіевской Семинаріи (см. дѣло № 13 внутренняго правленія Кіевской Академіи за 1821 г.), а въ 1821 г. совсѣмъ не назначалось ревизіи изъ Кіевской Академіи. Въ 1822 г. отправленъ былъ на ревизію Минской, Волынско-Житомірской и Черниговской Семинарій іеромонахъ Смарагдъ (Крыжановскій), инспекторъ Кіевской Академіи (см. дѣло внутр. ея правленія 1822 г., № 10), и ревизовалъ Минскую Семинарію съ 9 по 12 іюля, при чемъ на испытаніяхъ учениковъ присутствовалъ и архіеп. Анатолій (см. дѣла б. Слуцкой Семинаріи въ архивѣ Минской, папка за 1882 г.), но, повидимому, это были испытанія „внутреннія“ (по окончаніи учебнаго года), а не „публичныя“ (по истеченіи двухлѣтняго учебнаго курса). Напротивъ, по представленію правленія Минской Семинаріи въ правленіе С.-Петербургской Дух. Академіи отъ 12 августа за 1819 г. за № 74, въ ней съ 9 по 15 іюля произведены были экзамены именно за двухгодичный курсъ „въ присутствіи Преосвященнѣйшаго [Анатолія] и знатнѣйшаго духовенства; присутствовали и другія почетнѣйшія различныхъ исповѣданій особы, какъ-то: Кальвинскій ректоръ Ванновскій, католицкій прелатъ Шантырь, полковникъ Литовскаго Уланскаго полка, съ подвѣдомыми имъ чиновниками, маршалъ Слуцкаго повѣта Непокойчійскій, Слуцкій Городничій баронъ фонъ-Шталь и прочіе достойнѣйшіе люди“ (ibid., папка за 1819 г., № 3). Вообще же двухгодичные курсы въ Минской Семинаріи при Горбачевичѣ шли въ слѣдующемъ порядкѣ: 1) 1817—1818 и 1818—1819 г.г. (когда Горбачевичъ былъ въ низшемъ отдѣленіи); 2) 1819—1820 и 1820—1821 г.г. (Горбачевичъ въ среднемъ отдѣленіи); 3) 1821—1822 и 1822—1823 г.г. (Горбачевичъ въ „богословіи“, т. е. въ

«надежныхъ воспитанниковъ» [24]). Михаилъ Горбачевичъ оправдалъ семинарскую рекомендацію и былъ принятъ въ Кіевскую Академію безпрепятственно. Поступивъ туда въ августѣ 1825 г., онъ съ успѣхомъ прошелъ обычный кругъ богословія, философіи, церковнаго краснорѣчія, общей словесности, церковной и гражданской исторіи и языковъ: греческаго, еврейскаго, нѣмецкаго и польскаго и кончилъ 6-мъ въ составѣ IV-го академическаго курса (1825—1829 гг.) [25]), удостоенный магистерства 26 сентября 1829 года. Тогда же Михаилъ Горбачевичъ былъ назначенъ профессоромъ греческаго и нѣмецкаго языковъ въ Кіевскую Семинарію, гдѣ 15 октября опредѣленъ членомъ семинарскаго правленія по училищной части и помощникомъ ректора и инспектора по освидѣтельствованію экономическихъ закупокъ.

Скоро жизнь его круто измѣнилась, ибо онъ заявилъ желаніе принять монашество и 9-го марта 1830 г. постриженъ съ нареченіемъ имени Мартирія въ Кіево-Братскомъ училищномъ монастырѣ архимандритомъ Смарагдомъ (Крыжановскимъ), знавшимъ Мих. Горбачевича еще по ревизіи Минской Семинаріи, въ 1822 г. [26]), потомъ бывшимъ профессоромъ и инспекторомъ въ Кіевской Академіи при началѣ IV-го академическаго курса (до 30 ноября 1826 г.) и ректоромъ (съ 23 августа 1828 г.) при концѣ. Кіевскимъ викаріемъ Кирилломъ (Куницкимъ, † 16 апрѣля 1836 г.) 30 апрѣля инокъ Мартирій произведенъ въ іеродіакона, а 9-го мая въ іеромонаха и обычнымъ порядкомъ получилъ магистерскій крестъ. Перешедши съ 27 августа 1830 г. ректоромъ въ С.-Петербургскую Академію,

---

высшемъ отдѣленіи). Въ 1821 г. ревизіи не было въ Минской Семинаріи, а производились обычные экзамены 12, 13 и 14 іюня. Посему остается предположить, что описанный въ некрологѣ о. Мартирія случай относится или къ двухгодичнымъ испытаніямъ 1819 г., или къ годичнымъ 1821 г., ибо въ іюлѣ 1823 Иннокентій Борисовъ, кончавшій академическій курсъ, самъ подвергался въ этомъ мѣсяцѣ публичнымъ испытаніямъ въ Кіевѣ и не могъ быть въ Слуцкѣ.

[24]) См. Архивъ Минской Дух. Семинаріи 1825 г., № 37, гдѣ представленіе отъ 3 августа за № 170 семинарскаго правленія въ Кіевское академическое (о посылкѣ туда двухъ воспитанниковъ) и послѣдняго обратно отъ 21 октября за №-ромъ 554 (о П. Елиновскомъ). Ср. у *М. О. Верж-боловича* II, стр. 108—109. 215 и въ „Минскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ“ 1895 г. № 3—4, стр. 92; 1896 г. № 2, стр. 55—56.

[25]) См. у † *В. И. Аскоченскаго* на стр. 114.

[26]) См. на стр. 1168,23. 1186.

Смарагдъ здѣсь не забылъ своего ученика и постриженника:—уже 15 декабря 1830 г. послѣдовало представленіе митр. Серафиму, а 19-го декабря Коммиссіи Духовныхъ Училищъ такого содержанія: «Поелику нынѣ состоятъ при здѣшней Академіи два вакантныя Баккалаврскія мѣста, одно по классу Богословскихъ наукъ за перемѣщеніемъ Архимандрита Іереміи въ Кіевскую Академію, а другое по классу Греческаго языка за перемѣщеніемъ Баккалавра сего языка Іеромонаха Платона на классъ Богословскихъ наукъ на мѣсто выбывшаго изъ Академіи Архимандрита Никодима, а между тѣмъ Академія крайне [27]) затрудняется въ раздѣленіи между наличными наставниками какъ занятій по означеннымъ вакантнымъ мѣстамъ, такъ и исполненій по особымъ порученіямъ высшаго Начальства, каковы суть: пересмотръ и исправленіе классическихъ книгъ, корректура книгъ издаваемыхъ по опредѣленію Комиссіи Духовныхъ Училищъ [28]); то Академіи Ректоръ Архимандритъ Смарагдъ предложилъ Академическому Правленію просить Высшее Начальство о назначеніи въ здѣшнюю Академію прежде окончанія настоящаго учебнаго курса по крайней мѣрѣ одного Баккалавра на классъ Богословскихъ наукъ, къ занятію каковой должности находитъ онъ способнымъ Кіевской Семинаріи Профессора Греческаго и Нѣмецкаго языковъ Магистра Іеромонаха Мартирія, какъ извѣстнаго ему по своей дѣятельности и ревности къ службѣ» [29]). Комиссія Духовныхъ Училищъ изъявила свое согласіе, если со стороны мѣстнаго начальства не встрѣтится препятствій, о чемъ увѣдомила 23-го января 1831 г.,—и съ 15-го февраля о. Мартирій покончилъ свою службу въ Кіевской Семинаріи, при чемъ въ выданномъ 16-го числа «аттестатѣ» отмѣчено рукою семинарскаго ректора архим. Іустина (Михайлова, † 17 марта 1879 г. епископомъ Владимірскимъ на покоѣ), что свои семинарскія должности тотъ проходилъ «съ отличною рачительностію и усердіемъ при поведеніи честномъ».

Но и въ С.-Петербургѣ о. Мартирій оставался очень не долго, ибо 22 сентября 1831 года былъ назначенъ рек-

---

[27]) Для Комиссіи Дух. Училищъ это слово вычеркнуто рукою Смарагда.

[28]) Въ копіи для Ком. Дух. Училищъ прибавлено Смарагдомъ: „и по другимъ порученіямъ".

[29]) Въ копіи для Ком. Дух. Училищъ исправлено: „по своей дѣятельности въ службѣ".

торомъ Семинаріи и профессоромъ богословскихъ наукъ въ Пермь, гдѣ (съ 8 августа 1831 г.) епископствовалъ Аркадій (Θеодоровъ, † 8 мая 1870 г. архіеп. Олонецкимъ на покоѣ), бывшій ректоромъ Минской Семинаріи съ 1824 года по 1827 г. [30]) и потому хорошо знавшій его юношею и отправившій въ Кіевскую Академію. По докладу митр. Серафима отъ 7 октября 1831 г. о. Мартирій (вмѣстѣ съ Платономъ) удостоенъ 2-го ноября Св. Синодомъ сана Архимандрита съ присвоеніемъ лично степени 3-го класса и произведенъ 4-го ноября ректоромъ С.-Петербургской Академіи Смарагдомъ въ церкви Архистратига Михаила, что при С.-Петербургскомъ архіерейскомъ домѣ. Тяжелая миссія выпала новому ректору на далекомъ и непривычномъ для него сѣверѣ. Прежде всего, продолжались еще семинарскія постройки, которыя велись и заканчивались при рѣзкомъ раздорѣ въ строительномъ комитетѣ, а совершались онѣ настолько неудовлетворительно, что въ апрѣлѣ 1837 г. о. Мартирій долженъ былъ войти въ семинарское правленіе съ запиской о принятіи особыхъ мѣръ, такъ какъ еще въ 1834 г. полы третьяго этажа каменнаго корпуса стали осаживаться и балки по концамъ погнили, почему была опасность для находившихся внизу классическихъ комнатъ второго этажа. Семинарскій учебно-воспитательный строй нуждался въ упорядоченіи не только по отношенію учениковъ, но даже и преподавателей. Грубость нравовъ и всякія рѣзкія правонарушенія проявлялись постоянно въ весьма некультурныхъ формахъ, а эксцессы пьянства и другихъ еще болѣе тяжкихъ пороковъ заставляли ректора вмѣшиваться непосредственно и причиняли много тревогъ, хлопотъ и огорченій. Преподаватели не всегда помогали успѣху семинарскаго дѣла, и объ одномъ изъ нихъ о. Мартирій въ 1834 г. долженъ былъ докладывать правленію, обвиняя его въ позднемъ приходѣ въ классы. Наконецъ, преосвящ. Аркадій былъ крайне требователенъ, самъ вникалъ во всѣ надобности семинарской жизни и побуждалъ къ неослабной и чрезвычайной осторожности, будучи человѣкомъ исключительно тяжелаго характера [31]). При

[30]) См. у *М. О. Верэкболовича*, Исторія Минской Духовной Семинаріи II, стр. 74 и въ „Минскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ“ 1894 г. № 20, стр. 534. См. и выше стр. 1172 init.

[31]) Съ этой стороны объ Аркадіи см. у † *М. Я. Морошкина*, Матеріалы для исторіи православной церкви въ царствованіе Императора Николая I, книга первая, въ „Сборникѣ Императорскаго Русскаго Историческаго Общества“, т. CXIII (Спб. 1902), стр. 149—150.

всемъ томъ о. Мартирій, состоя еще съ 20 ноября 1831 г. членомъ строительнаго при Семинаріи комитета и съ 8-го декабря членомъ Пермской Духовной Консисторіи и цензоромъ проповѣдей, съ успѣхомъ отправлялъ свои ректорскія функціи. Такъ,—послѣ собственноличной ревизіи Семинаріи въ 1832 г.—преосвящ. Аркадій доносилъ Коммиссіи Духовныхъ Училищъ, что «ректоръ архимандритъ Мартирій по способностямъ, отличнымъ познаніямъ и постоянному усердію заслуживаетъ вниманія начальства», отдавая ему «справедливость въ обращеніи должнаго вниманія къ мѣстнымъ обстоятельствамъ Пермской епархіи въ отношеніи къ распространившимся въ оной лжеученіямъ», чѣмъ тотъ «немало способствуетъ успѣху тамошней миссіи». Въ виду сего Аркадій ходатайствовалъ о возведеніи о. Мартирія въ настоятели какого-либо второкласснаго монастыря съ оставленіемъ его въ Пермской епархіи, гдѣ онъ весьма полезенъ и нуженъ. Въ формулярѣ 1833 г. о Пермскомъ ректорѣ отмѣчено преосвящ. Аркадіемъ: «поведенія примѣрнаго, въ должностяхъ отлично ревностенъ, благоуспѣшенъ, всегда исправенъ и весьма благонадеженъ; достоинъ особеннаго вниманія отъ высшаго начальства». По случаю ревизіи Архимандриту Мартирію, рекомендованному съ отличной стороны по усердію къ службѣ и по стремленію къ улучшенію Семинаріи, объявлено отъ лица Коммиссіи Духовныхъ Училищъ одобреніе, а вслѣдствіе той же рекомендаціи объ обращеніи должнаго вниманія къ мѣстнымъ епархіальнымъ обстоятельствамъ, въ отношеніи къ распространявшимся лжеученіямъ раскольниковъ, указомъ Св. Синода отъ 10 февраля 1834 г. присвоена ему лично степень 2-го класса, за неимѣніемъ въ Пермской епархіи соотвѣтствующаго монастыря. Въ формулярѣ за 1834—5 уч. годъ объ о. Мартиріи сказано: «и по поведенію, и по способности, и по ревности къ службѣ достоенъ особеннаго вниманія высшаго начальства». Послѣ обозрѣнія Пермской Семинаріи въ 1836 г. ректоромъ Владимірской Семинаріи архим. Неофитомъ (Соснинымъ, † архіеп. Пермскимъ 5 іюля 1868 г.) и по его представленію правленіе Московской Дух. Академіи ходатайствовало передъ Коммиссіею Духовныхъ Училищъ о награжденіи по ея усмотрѣнію о. Мартирія «за ревностные труды по должности наставника, усердіе соотвѣтствовать особеннымъ потребностямъ мѣста, на которомъ онъ поставленъ (въ наставленіяхъ о расколахъ Пермской епархіи), и свидѣтельствуемое изъ дѣлъ вниманіе къ

устраненію усматриваемыхъ во ввѣренномъ ему мѣстѣ безпорядковъ», почему Коммиссія предлагала 20 февраля 1837 г., не повелѣно ли сопричислить его къ ордену Анны 2-й степени [32]).

Все устроялось самымъ наилучшимъ образомъ для о. Мартирія, но тутъ обнаружилась тягостная болѣзнь, испортившая ему всю служебную карьеру и сдѣлавшаяся мучительнымъ испытаніемъ для всей послѣдующей долговременной жизни. Уже въ формулярахъ за 183⁵/₆ уч. годъ преосвящ. Аркадіемъ заявлено, что о. Мартирій «немаловременной и опасной болѣзни подвергался, но ревности къ службѣ не измѣнилъ; впрочемъ, въ другомъ болѣе благопріятномъ климатѣ можетъ служить еще съ большею пользою, въ особенности если въ воздаяніе своихъ трудовъ получитъ по степени настоятельство монастыря». Болѣзненность постепенно прогрессировала, и 17 ноября 1839 г. ректоръ входилъ съ особою запиской въ семинарское правленіе, а на запросъ его въ 1840 г. отвѣчалъ, что должность профессора охотно желалъ бы продолжать и на будущее время, но проситъ помощника для облегченія трудовъ по части исправленія ученическихъ сочиненій и словъ церковныхъ; дальше о. Мартирій говоритъ: «что касается до ректорской должности», то «состояніе головныхъ моихъ волосъ, свалявшихся и постепенно затвердѣвающихъ отъ исхожденія въ нихъ болѣзни, называемой ковтуномъ, поставляетъ меня до времени снятія моихъ волосъ въ невозможность совершать богослуженіе и при томъ заставляетъ меня держаться больше уединенно»; поскольку же приходилось носить болѣзненные волосы «въ продолженіи всего настоящаго лѣта» и остричь предполагалось не ранѣе будущей осени, то, — будучи «въ тѣлѣ почти совсѣмъ здоровымъ, однакожъ чувствуя еще во время ненастныхъ погодъ въ головѣ значительные остатки помянутой болѣзни»,—«по симъ обстоятельствамъ самъ не могу дать прямое согласіе на продолженіе ректорской должности, но предоставляю благоусмотрѣнію и волѣ высшаго начальства оставленіе меня при сей должности, или увольненіе отъ оной, будучи съ моей стороны равно готовъ и на то и на другое, согласно съ тѣмъ, какъ благоугодно начальству».

Сначала Св. Синодъ оставилъ о. Мартирія при всѣхъ должно-

[32]) Впрочемъ, послѣдній получилъ о. Мартирій только въ 1848 году, въ 1859-мъ награжденъ орденомъ Анны 2-й ст. съ Императорскою короной, а въ 1854 г. удостоенъ Владиміра 3-ей степени.

стяхъ по Пермской Семинаріи, назначивъ инспектора іеромонаха Гурія въ помощь ему для чтенія ученическихъ сочиненій и проповѣдей, но 7-го октября 1840 г. онъ по прошенію былъ отчисленъ изъ учебнаго вѣдомства и назначенъ (за увольніемъ архим. Досиѳея) въ Задонскій Богородицкій третьеклассный монастырь съ присвоеніемъ ему лично степени настоятеля второклассного монастыря. Однако и въ оградѣ этой обители о. Мартирій, какъ нѣкій Іовъ, оказался неугоденъ и неудобенъ, хотя уже въ 1841 г. успѣлъ обратить вниманіе на ветхость трапезной церкви (мѣстнаго собора) Владимірской Богоматери, на течь въ братскомъ корпусѣ, гдѣ училище, и на разрушеніе сараевъ и конюшенъ и возбудилъ дѣло о мѣрахъ исправленія [33]). Колтунъ (или polonica plica) развился до того, что въ въ 1842 г. волосы на головѣ сплелись въ массу—длиною болѣе двухъ аршинъ и около 18 фунтовъ вѣсу, а это было неблагообразно и даже непріятно въ Задонскомъ настоятелѣ для нѣкоторыхъ поклонниковъ св. Тихона, особенно изъ важныхъ фамилій. Извѣстившись о семъ, Св. Синодъ 23 іюля 1842 г. перевелъ о. Мартирія въ Свіяжскій Успенскій Богородицкій монастырь, въ сѣверо-восточной части г. Свіяжска, въ 50 слишкомъ верстахъ отъ Казани, при чемъ здѣсь съ 1846-го по 1868 годъ онъ проходилъ должность благочиннаго, а съ 1848-го по 1851 г. былъ первоприсутствующимъ Свіяжскаго Духовнаго Правленія.

Въ тиши и уединеніи этого монастырскаго захолустья совершалось все дальнѣйшее земное теченіе о. Мартирія. Оторванный отъ учебно-ученаго дѣла ужаснымъ недугомъ, онъ въ Казани получилъ нѣкоторую возможность снова принять въ немъ участіе, когда, согласно избранію и ходатайству Казанской Духовной Академіи, опредѣленъ Св. Синодомъ, отъ 16 іюня / 19 іюля 1843 г., въ число первыхъ ея дѣйствительныхъ членовъ изъ мѣстнаго духовенства [34]). Сохраняя это званіе вплоть до 1869 г., т. е. до введенія новаго академическаго устава, о. Мартирій проявилъ близкое и дѣятельное отношеніе, дѣлая вклады въ академическую библіотеку книгами [35]), помогая деньгами сооруженію иконы св. Димитрія Ростовскаго, въ день памяти коего 21 сентября 1842 г. открыто академи-

---

[33]) См. у о. *Геронтія* на стр. 45—46.

[34]) См. у проф. *П. В. Знаменскаго* I, стр. 276.

[35]) Ibid. II, стр. 512.

ческое правленіе [36]), и исполняя академическія порученія, напр., по разсмотрѣнію магистерскихъ студенческихъ сочиненій, хотя однажды чрезмѣрно замедлилъ отзывомъ [37]). Когда нѣкоторые академическіе студенты не могли уѣзжать на вакаты, — тогда «истиннымъ благодѣтелемъ этихъ горемыкъ былъ свіяжскій архимандритъ Мартирій, ученый членъ конференціи, любившій академическую молодежь. По его любезному приглашенію, въ свіяжскомъ монастырѣ каждый вакатъ, даже въ Рождество, всегда жило по нѣскольку человѣкъ студентовъ, пользуясь щедрымъ гостепріимствомъ и полною свободой. Эти поѣздки въ свіяжскій монастырь продолжались болѣе 10 лѣтъ и прекратились почему-то при ректорѣ Агаѳангелѣ, вѣроятно по болѣзненности о. Мартирія» [38]). Академическія его тяготѣнія были тѣмъ сильнѣе и искреннѣе, что Свіяжскій архимандритъ, «находясь постоянно въ кабинетѣ, такъ окрѣпъ въ любви къ духовной наукѣ, что, и возлегши уже на смертный одръ, каждый день, по прочтеніи изъ Четьи-Минеи (которую называлъ опытнымъ православнымъ практическимъ богословіемъ) житія дневнаго святаго, читалъ или новый завѣтъ на греческомъ языкѣ, сравнивая разныя редакціи, или ветхій на еврейской языкѣ; а съ посѣщавшими его учеными у него было постояннымъ правиломъ входить въ разсужденія о какомъ-либо ученомъ предметѣ. Въ послѣдніе годы (жизни) любимымъ предметомъ его разговоровъ была современная духовная журналистика. Говоря о ней, онъ всегда скорбѣлъ о томъ, что болѣзнь его препятствовала ему самому излагать на бумагѣ свои мнѣнія о духовныхъ предметахъ» [39]).

Скончался о. Мартирій послѣ долговременной тяжкой болѣзни въ три часа пополудни 19-го ноября 1873 года на 73-мъ году отъ рожденія, оставивъ по себѣ трогательную память. Мы читаемъ, что, «идя твердо свыше опредѣленнымъ ему крестнымъ путемъ, онъ скорбями такъ возвышался въ духовномъ отношеніи, что *если внѣшній его человѣкъ тлѣлъ; то внутренній обновлялся на всякъ день* (2 Кор. 4, 16). Сиротство и чувство зависимости его отъ другихъ утвердили его въ смиренномудріи и глубокомъ благоговѣніи къ небесному промыслу; въ довѣріи къ человѣчеству и незлобіи; въ мягкосердіи къ бѣднымъ и ни-

[36]) См. у проф. *П. В. Знаменскаго* III, стр. 14.

[37]) Ibid. III, стр. 316.

[38]) Ibid. IV, стр. 196.

[39]) См. „Правосл. Собесѣдникъ" 1874 г., I, стр. 118.

щимъ, съ неизмѣнною готовностію помогать имъ словомъ и дѣломъ; въ безъискусственномъ образѣ жизни; а страданія, которыя причинила ему болѣзнь его, обогатили его духомъ терпѣнія и чаянія будущаго вѣка». «Жизнь этого человѣка Божія вся протекла подъ крестомъ». «Въ немъ лишились — казанская епархія вѣрнаго священно-служителя православной церкви, монастырь—настоятеля, по духу древнихъ основателей монастырей и аввъ; любители просвѣщенія — глубокаго знатока священнаго писанія и церковной исторіи; сирые и бѣдные—доброхотнаго благотворителя; а всѣ, кто имѣлъ съ нимъ сношенія, всегда назидательнаго собесѣдника» [40]). Погребеніе было совершено 22 ноября 1873 г. при многочисленномъ стеченіи почитателей о. Мартирія, при чемъ участвовавшій въ отпѣваніи каѳедральный протоіерей Викторъ Вишневскій произнесъ слово на текстъ Іоан. XV, 28, гдѣ, восторженно восхваляя почившаго, даже вопрошалъ его въ утвердительномъ смыслѣ: «которое изъ свойствъ апостольскаго служенія ты не осуществилъ, служа Христу преподобіемъ и правдою во дни живота твоего»? [41])

По истинѣ, у о. Мартирія по имени было и все житіе его, которое являлось поучительною иллюстраціею словъ его о «скорбномъ шествіи къ горнему отечеству» [42]). Менѣе удалось ему исполнить частное стремленіе, одушевлявшее съ юныхъ лѣтъ до гроба,—о спеціально-научномъ и педагогическомъ богословскомъ служеніи. Говорится [43]), что въ С.-Петербургской Академіи онъ «преподавалъ ученіе о Церкви и св. герменевтику», но, кажется, замыслы его были шире, судя по тремъ сохранившимся конспектамъ: 1-й даетъ «обозрѣніе изслѣдованія о Церкви, ея таинствахъ, соборахъ и преданіяхъ», 2-й — это на латинскомъ языкѣ «Conspectus ex Theologia generali» (повидимому, не цѣльный — за утратою срединнаго полулиста, почему нѣтъ и подписи) и 3-й—тоже полатыни «Conspectus Hermeneuticae Sacrae». Всѣ они представляютъ детально разработанную систему взятаго предмета во всѣхъ подробностяхъ, при чемъ, вводя весьма богатое и разнообразное содержаніе, о. Мартирій умѣетъ соподчинить его руководящей идеѣ и все свести къ сосредоточенному единству. Вездѣ видѣнъ

---

[40]) См. „Правосл. Собесѣдникъ“ 1874 г., I, стр. 118. 117.

[41]) См. „Правосл. Собесѣдникъ“ 1874 г., I, стр. 120—123.

[42]) См. „Христ. Чтеніе“ 1831 г., ч. XLIII, стр. 136.

[43]) См. у † проф. *И. А. Чистовича* на стр. 342.

тонкій умъ строгаго систематика, всегда господствующаго надъ матеріаломъ и способнаго къ идейной конструктивности. Правда, не менѣе замѣтна и схоластичность даже въ самыхъ схемахъ, когда, напр., Церковь послѣ «общаго взгляда»—разсматривается подъ тремя рубриками: a) «общества *избранныхъ*», b) «общества *званныхъ*» и c) «общества *управляющихъ* и *управляемыхъ*»; однако и это могло способствовать цѣльности и отчетливости убѣжденія. Едва ли только о. Мартирій могъ хоть частію выполнить свои программы, такъ какъ состоялъ лишь конецъ одного и самое начало другого учебнаго года въ С.-Петербургской Академіи, куда и вызванъ онъ былъ просто въ интересахъ дальнѣйшаго служебнаго движенія. Во всякомъ случаѣ конспекты были собственно программами будущихъ курсовъ для контроля начальства и въ такомъ качествѣ принимались послѣднимъ, ибо въ «обозрѣніи» ректоръ Академіи Смарагдъ собственноручно дополнилъ вставленными словами заголовокъ о частномъ взглядѣ на Церковь, «какъ на общество *званныхъ* или Церковь [въ разсужденіи членовъ своихъ] смѣшенную». Несомнѣнно, впрочемъ, что лекторскія замышленія о. Мартирія были добрыя и обѣщали основательные курсы.

Что касается богословско-научной литературы, то именно въ С.-Петербургѣ онъ успѣлъ послужить ей и превосходно оправдать свое возвышеніе двумя печатными трудами [44]): 1) «Краткое историческое свѣдѣніе о пѣснопѣніяхъ нашей Церкви» въ «Христіанскомъ Чтеніи» 1831 г., ч. XLII, стр. 70—106; 2) «Историческое свѣдѣніе о пѣніи Греко-Россійской Церкви» ibid. 1831 г., ч. XLIII, стр. 132—186. Оба трактата взяты изъ курсового академическаго сочиненія, по поводу котораго съ о. Мартиріемъ не рѣдко бесѣдовалъ митр. Кіевскій Евгеній (Болховитиновъ), яко бы сообщившій ему свѣдѣнія о духѣ церковнаго богослуженія [45]). Авторъ исходитъ изъ того воззрѣнія, что «пѣніе есть изліяніе живыхъ чувствованій сердца, есть языкъ души, волнуемой сильнымъ восторгомъ» (XLIII, 134), а вообще, высказываясь противъ партесной искусственности, защищаетъ (XLIII, 184—185) взглядъ блаж. Августина (Confess. X, 33): «я тяжко согрѣ-

---

[44]) Ср. Систематическій указатель статей, помѣщенныхъ въ журналѣ „Христіанское Чтеніе“ за 1821—1903 годы (Спб. 1905), стр. 173 №№ 3.769 и 3.770.

[45]) См. „Правосл. Собесѣдникъ“ 1874 г., ч. I, стр. 119.

шалъ, когда, слушая пѣвца, трогался болѣе голосомъ его, нежели содержаніемъ пѣнія». Оба изслѣдованія отличаются обширною и документальною эрудиціей, всесторонностію, основательностію и отчетливостію и—по малой разработанности обсуждаемыхъ предметовъ—доселѣ сохраняютъ большую цѣнность, въ особенности—второе.

О. Мартирій лишь случайно блеснулъ на педагогическомъ горизонтѣ С.-Петербургской Духовной Академіи, но были всѣ резоны надѣяться, что на ея ученомъ свѣтильникѣ онъ разгорится яркимъ пламенемъ, для чего у него имѣлось достаточно запаса и чистаго елея и живительнаго огня.

Матеріалы для біографіи о. Мартирія даютъ: I) Выписка въ переводѣ съ польскаго языка (Бѣльскимъ о. протоіереемъ Гр. Пѣнькевичемъ чрезъ посредство г. секретаря Гродненской Духовной Консисторіи Николая Ивановича Шелутинскаго) изъ метрическихъ книгъ бывшаго Св.-Николаевскаго монастыря г. Бѣльска № 161 о рожденіи Михаила Горбачевича. II) Дѣла Архива Минской Духовной Консисторіи (чрезъ посредство помощника смотрителя Минскаго Духовнаго Училища Василія Васильевича Перепечина) 1808 г. № 4.969 (о высылкѣ Михаила Горбачевича изъ Брестскаго монастыря въ Минскій архіерейскій домъ пѣвчимъ), 1810 г. № 5.435 (вѣдомость о находящихся въ Минской Семинаріи ученикахъ за 1809 г.), 1809 г. № 5.028, 1810 г. № 5.433, 1812 г. № 6.165, 1813 г. № 6.416, 1815 г. № 7.327, 1816 г. № 7.814 (объ уплатѣ пѣвческаго жалованія), исповѣдныя росписи Минскаго каѳедральнаго собора за 1809—1811, 1815—1817 г.г. (съ обозначеніемъ лѣтъ Мих. Горбачевича), 1815—1818 г.г. № 7.513 (о взысканіи жалованія за время „укрывательства" Михаила Горбачевича въ Кіевѣ и долга съ регента К. Орисенкова), 1825 г. № 12.635 (о перечисленіи изъ мѣщанства въ духовное званіе). III) Дѣла въ Архивѣ Минской Духовной Семинаріи (чрезъ посредство В. В. Перепечина и—частію—[бывшаго] о. ректора прот. Андрея Даниловича Юрашкевича) за 1820 г. списки учениковъ словесности. 1821 г. № 33 (вѣдомость объ ученикахъ за 1821 г. и списки) и № 34 (отчетъ инспектора о поведеніи учиниковъ за январь и февраль), 1822 г. № 41 (дѣло о „ябедническихъ запискахъ" Мих. Горбачевича), № 52 (разрядные списки по разнымъ предметамъ и разрядный списокъ, составленный г. Ревизоромъ, Кіевской Духовной Академіи Инспекторомъ, іеромонахомъ Смарагдомъ послѣ внутреннихъ испытаній въ 1822 г.), № 53 (годовая вѣдомость объ ученикахъ за 1822 г.) и № 62 (списокъ учениковъ философіи), 1823 г. № 72 (разрядные списки) и № 73 (отчетъ инспектора), 1824 г. № 13 (отчетъ инспектора), № 54 (объ избраніи въ старшіе), № 76 (разрядные списки учениковъ богословія), № 77 (годичная вѣдомость за 1824 г.) и № 78 (списокъ учениковъ высшаго отдѣленія за 1824 г.), 1825 г. № 30 (отчетъ инспектора), № 33 (заявленія учителя о. А. Рождественскаго о рекомендаціи Мих. Горбачевича лекторомъ по греческому языку для учениковъ низшаго отдѣленія), № 33 (ходатайство Михаила Горбачевича отъ 8 апрѣля 1825 г. о включеніи его въ число дѣйствитель-

ныхъ учениковъ Семинаріи и отвѣтъ Консисторіи отъ 2 мая № 703), № 37 (аттестатъ), № 41 („показаніе" Михаила Горбачевича о родопроисхожденіи и о причинахъ, почему онъ до 1825 г. состоялъ въ числѣ приватно-обучающихся; представленіе семинарскаго правленія отъ 3-го августа № 170 въ Кіевскую Академію объ отправленіи туда въ студенты Михаила Горбачевича и Петра Елиновскаго, съ выдачею имъ денегъ на окопировку, прогоны и путевое содержаніе по 60 руб. сер.; отношеніе Кіевскаго академическаго правленія отъ 21 октября № 554 по поводу недостаточныхъ познаній возвращеннаго обратно П. Елиновскаго) и № 65 (отношеніе правленія Слуцкаго Троицкаго монастыря отъ 19 марта 1825 г. № 112 въ правленіе Минской Семинаріи о порученіи Михаилу Горбачевичу архіеп. Анатоліемъ Максимовичемъ отъ 15 марта приготовить малыхъ пѣвчихъ, каковыхъ и отправляется трое изъ числа учениковъ училища). IV) Дѣла въ архивѣ С.-Петербургской Духовной Академіи 1830 г. № 87 и 1831 г. № 31 (о переводѣ въ Спб. Академію и—въ первомъ—аттестатъ изъ Кіевской Семинаріи), 1831 г. № 83 (два формуляра), № 84 (формуляръ) и № 75 (о переводѣ въ Пермь и о производствѣ въ Архимандрита). V) Архивъ Св. Синода:—а) по Коммиссіи Дух. Училищъ 1830 г. № 5.670 (о магистерскомъ крестѣ), 1831 г. № 5.892 (о переводѣ въ Пермь и объ архимандритствѣ), 1837 г. № 9.725 (о Пермской службѣ); б) по Синодальной канцеляріи 1831 г. № 821 (объ архимандритствѣ), 1833 г. № 913 (о благодарности и о второклассномъ настоятельствѣ по представленію Аркадія).

Литература — слѣдущая: *М. О. Верожболовичъ,* Исторія Минской Духовной Семинаріи, вып. II (1817—1840 г.), Минскъ 1890, стр. 74. 108—109. 203. 215 и въ „Минскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ" 1896 г. № 2, стр. 55—56 и ср. 1895 г. № 3—4. стр. 92; 1894 г. № 21. стр. 571 (ср. у † *А. С. Родосского,* Біографическій словарь студентовъ первыхъ XXVIII-ми курсовъ С.-Петербургской Духовной Академіи: 1814—1869 гг., Спб. 1907, стр. 402). Письма Ивана Алексѣевича (а послѣ Иннокентія) Борисова къ А. И. Бѣлюгову въ изданіи Л. (Ст.) М(ацѣевича) въ „Кіевской Старинѣ" 1882 г., кн. III мартъ. стр. 508. 510. † *В. И. Аскоченскій,* Исторія Кіевской Духовной Академіи, по преобразованіи ея, въ 1819 году (Спб. 1863), стр. 114. † Проф. *А. Н. Чистовичъ,* Исторія С.-Петербургской Духовной Академіи (Спб. 1857), стр. 342. † Архим. *Іеронимъ* (прот І. І. Лаговскій), Исторія Пермской Семинаріи послѣ преобразованія ея, бывшаго въ 1818 году (II), Пермь 1873, стр. (63—64.) 66. (80—86.) 91—93. (161—163.) 164. 167 (—168. 179—180. 191—195. 241—) 249—250 (—256). Іеромонахъ *Геронтій,* Историко-статистическое описаніе Задонскаго Богородицкаго монастыря, изд. 3-е, Спб. 1893, стр. 45—46 и 121. Протоіерей *А. П. Яблоковъ,* Городъ Свіяжскъ Казанской губерніи и его святыни; историко-археологическій очеркъ, Казань 1907, стр. 209. † *П. М. Строевъ,* Списки іерарховъ и настоятелей монастырей Россійской церкви (Спб. 1877), стр. 874. 293. Проф. *П. В. Знаменскій,* Исторія Казанской Духовной Академіи за первый (дореформенный) періодъ ея существованія (1842—1870 годы) I (Казань 1891), стр. 276; II (ibid. 1892), стр. 512; III (ibid. 1892), стр. 14. 196. 316. „Православный Собесѣдникъ" 1874 г., ч. I, стр. 117—123 (некрологъ съ біографическимъ очеркомъ и характеристикой, объ отпѣваніи и нагробное слово о. В. Вишневскаго).

Н. Глубоковскій.

Санкт-Петербургская православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

С. Псарев

Акафист Пресвятой Владычице нашей Богородице и Приснодеве Марии на славянском и русском языках

Опубликовано:
Христианское чтение. 1909. № 8-9. С. 1188-1206.

СПбПДА
Санкт-Петербург
2009

Акафистъ Пресвятой Владычицѣ нашей Богородицѣ и Приснодѣвѣ Маріи на славянскомъ и русскомъ языкахъ.

Предисловіе.

Изъ всѣхъ молитвословій и пѣснопѣній церковныхъ, православный русскій народъ необыкновенно любитъ, съ высокимъ молитвеннымъ настроеніемъ и сердечнымъ умиленіемъ выслушиваетъ, и самъ читаетъ молитвословія и пѣснопѣнія акафиста вообще и акафиста Пресвятой Богородицѣ въ особенности. Между тѣмъ, какъ произведеніе художественное, полное уподобленій, сравненій, поэтическихъ образовъ и картинъ, заимствованныхъ изъ Св. Писанія и Преданія, употребляющійся у насъ въ переводѣ съ греческаго на языкѣ церковно-славянскомъ, акафистъ Пресвятой Богородицѣ имѣетъ много непонятныхъ словъ и выраженій. Желаніе уразумѣть непонятное въ молитвословіяхъ акафиста побудило меня достать и изучить греческій текстъ акафиста, сличить съ нимъ славянскій и русскій переводы его, найти въ книгахъ Св. Писанія и объяснить упоминаемыя въ акафистѣ историческія событія и догматическія истины и прочитать кое-что изъ относящейся къ этому роду молитвословій литературы. Все, добытое мною путемъ такого изученія акафиста и относящейся къ нему литературы съ цѣлью уяснить непонятное въ немъ, изложено мною въ настоящемъ очеркѣ, и предлагается тѣмъ, которые, подобно мнѣ, пожелали бы сдѣлать для себя молитвословія акафиста болѣе удобовразумительными и понятными, чтобы можно было, согласно съ словомъ апостола Павла (I Кор. XIV, 15), молиться и пѣть духомъ и умомъ.

Понятіе объ акафистѣ, какъ особой формѣ молитвословій и пѣснопѣній Православной Церкви. Между молитвословіями и пѣснопѣніями, входящими въ составъ общественнаго богослуженія Православной Христіанской Церкви, существуютъ молитвословія, извѣсныя подъ именемъ акафиста. Названіе это греческое (ἀκάθιστος ἡμέρα, ὕμνος) и по словопроизводству (отъ καθίζω сижу и ἀ отрицательная частица «не») значитъ несѣдальное пѣніе или гимнъ, т. е. такое молитвословіе, во время совершенія котораго присутствующіе должны молиться стоя и не должны садиться для отдохновенія. Правда, православные христіане, входящіе въ свои храмы съ вѣрою, благоговѣніемъ и страхомъ Божіимъ, часто призываемые къ особому вниманію возгласами: «вонмемъ», «миръ всѣмъ», «премудрость прости», «станемъ добрѣ, станемъ со страхомъ», и т. п., и все то богослуженіе слушаютъ стоя (въ противоположность римско-католикамъ, которые за богослуженіемъ сидятъ на особо устроенныхъ мѣстахъ) и имѣютъ право сидѣть въ храмѣ только во время такъ называемыхъ кафизмъ, чтеній изъ Псалтыри на вечернѣ, утрени и во дни великаго поста на часахъ, но съ особеннымъ благоговѣніемъ выслушивается православными христіанами несѣдальное пѣніе или акафистъ.

Внѣшняя форма акафиста. По внѣшней своей формѣ акафистъ состоитъ изъ 24 частей, составленныхъ въ видѣ акростиха по числу и порядку буквъ греческаго алфавита, изъ которыхъ однѣ — двѣнадцать болѣе краткія называются кондаками (κόνδος краткій) и оканчиваются еврейскимъ словомъ «аллилуія (хвалите Бога), а другія двѣнадцать болѣе распространенныя называются икосами (οἶκος, домъ) и оканчиваются словомъ «радуйся». Эта форма составленія молитвословій въ алфавитномъ порядкѣ заимствована изъ ветхозавѣтной церкви еврейской, гдѣ въ алфавитномъ порядкѣ написаны были нѣкоторые псалмы, напр. 24, 35, 102, 118, 144 и даже цѣлыя книги, какъ напр. Плачъ пророка Іереміи, и была очень употребительной у пѣснопѣвцевъ греческой церкви. Такъ, въ послѣдованіи къ Святому Причащенію канонъ написанъ по числу и порядку буквъ греческаго алфавита (Ἱερὰ Σύνοψις ἐκδότης Ζερβάτης Περάκης ἐν Ὀδήσῳ, 1908, стр. 98—104); въ канонѣ святымъ, достигшимъ спасенія пощеніемъ, на утрени въ субботу сыропустную прославляемые святые расположены въ алфавитномъ порядкѣ; въ среду шестой недѣли великаго поста стихиры на Господи воззвахъ великаго канона Андрея Критскаго

составлены по числу и порядку буквъ греческаго алфавита, причемъ каждая стихира начинается словомъ, въ началѣ котораго стоитъ слѣдующая по алфавиту буква. Тотъ же обычай составленія молитвословій въ алфавитномъ порядкѣ виденъ и въ канонахъ трипѣснцевъ тріоди постной и цвѣтной, гдѣ каноны составлены на извѣсное краестрочіе, т. е. составлены такъ, что изъ начальныхъ буквъ тропарей канона составляется извѣстное слово или цѣлое предложеніе. Напримѣръ: канонъ на утрени въ недѣлю мытаря и фарисея имѣетъ въ богородичныхъ краестрочіе *Георгія:* въ субботу мясопустную въ троичныхъ и богородичныхъ тропаряхъ краестрочіе *Недостойнаго Феодора;* на утрени въ первую недѣлю великаго поста краестрочіе, *Днесь благочестія благосвѣтлая пріиде заря*, и т. д. Какъ словесное произведеніе, служащее выраженіемъ религіознаго чувства, акафистъ не есть простое размышленіе или разсужденіе о религіозныхъ предметахъ, не холодное воспоминаніе и описаніе дѣйствій Божіихъ въ исторіи міра и судьбахъ человѣческаго рода, искупительныхъ заслугъ Господа Іисуса Христа и Его Пречистой Матери, а пламенное изліяніе чувствованій вѣрующей души и художественное выраженіе мыслей, рождающихся во внутреннихъ глубинахъ человѣческаго духа отъ живого представленія высочайшихъ предметовъ вѣры и таинъ Христовой Церкви,—есть произведеніе поэтическое, художественное, полное сравненій, уподобленій, олицетвореній, художественныхъ образовъ и картинъ.

Разнообразіе акафистовъ по содержанію. По содержанію своему акафистъ есть благодарственно-хвалебная пѣснь или хвалебный гимнъ въ честь Господа Іисуса Христа, Божіей Матери, святыхъ Ангеловъ или святыхъ угодниковъ Божіихъ; иногда въ акафистѣ воспоминаются и прославляются: какое-либо событіе изъ земной жизни Господа Іисуса Христа, или Божіей Матери, напр. страсти Христовы, Воскресеніе Христово, Благовѣщеніе Пресвятой Богородицѣ, Успеніе Божіей Матери, тотъ или другой угодникъ Божій и даже неодушевленные предметы, напр. Гробъ Господень, Животворящій Крестъ, тотъ или иной чудотворный образъ Божіей Матери. Отсюда происходитъ разнообразіе акафистовъ по ихъ содержанію и постоянно увеличивающееся число ихъ. Есть акафисты: Спасителю, Божіей Матери, Святому Архистратигу Михаилу и прочимъ безплотнымъ силамъ, святымъ угодникамъ Божіимъ: Святителю Христову Николаю. Антонію и Ѳеодосію

Печерскимъ, Страстямъ Христовымъ, Животворящему Гробу Господню, Честному Кресту и Чудотворнымъ иконамъ Божіей Матери, напр. Смоленской, Казанской, Черниговской, Тихвинской, Троеручицѣ, Утоли моя печали и др.

Древнѣйшій изъ акафистовъ. Время его составленія и поводъ къ написанію. Древнѣйшій акафистъ, послужившій впослѣдствіи образцомъ всѣхъ другихъ акафистовъ, появился въ первой половинѣ VII вѣка—это акафистъ Пресвятой Владычицѣ нашей Богородицѣ и Приснодѣвѣ Маріи, въ которомъ прославляется Благовѣщеніе Пресвятой Дѣвѣ Маріи отъ Архангела Гавріила о рожденіи отъ Нея Спасителя и который поэтому называется *благовѣщенскимъ.* Акафистъ этотъ былъ составленъ и въ 1-й разъ торжественно совершенъ въ Константинопольской церкви въ 626 г., какъ благодарственная пѣснь Заступницѣ небесной, Божіей Матери, за чудесное избавленіе Константинополя, столицы греческаго царства, отъ нападенія персовъ, аваровъ и скифовъ съ суши и съ моря, а затѣмъ постепенно, особенно послѣ повторившагося еще два раза въ 673 и 717 годахъ чудеснаго избавленія Царьграда отъ сарацынъ заступленіемъ Божіей Матери, сдѣлался необходимою частью утренняго богослуженія субботы пятой недѣли великаго поста.

Вотъ какое существуетъ повѣствованіе о чудесномъ избавленіи Константинополя отъ сильныхъ враговъ заступленіемъ Божіей Матери, по поводу каковаго (заступленія) и составленъ благодарственно-хвалебный гимнъ въ честь Богородицы, несѣдательное пѣніе или акафистъ.

Въ царствованіе Византійскаго императора Ираклія (611—641 г.), Хозрой, царь Персидскій, послалъ жестокаго полководца своего Сарбиза съ многочисленнымъ войскомъ, повелѣвъ ему пройти весь Востокъ, находившійся во владѣніи римлянъ и, подобно молніи, все воспламенять, сожигать и разрушать. Опустошая востокъ и убивая всюду на пути своемъ римлянъ, полководецъ этотъ, не встрѣчая никакого препятствія, такъ какъ римскія войска истощены были звѣрскою жестокостью управлявшаго передъ этимъ греко - римскимъ государствомъ тирана *Фоки*, достигъ Халкидона, находящагося на Азіатскомъ берегу Босфора противъ Константинополя, расположился здѣсь лагеремъ со своими многочисленными войсками и началъ готовиться къ осадѣ Царьграда. Ираклій, незадолго передъ тѣмъ получившій царскую власть послѣ тирана Фоки, сильно встре-

воженный и опечаленный этимъ появленіемъ персидскаго полководца близъ Константинополя, оставляетъ царскіе чертоги и, собравъ остатки войска, переправляется черезъ Евксинскій понтъ (Черное море) и неожиданно вторгается во владѣніе персовъ. Узнавъ о походѣ императора Ираклія противъ Персовъ, Коганъ Скифскій [1]) не замедлилъ воспользоваться этимъ обстоятельствомъ и выступилъ противъ Константинополя, покрывъ море челноками, а сушу конницею и пѣхотой. Такимъ образомъ, Константинополь окруженъ былъ одновременно и персами и скифами, и съ моря и съ суши. Бывшій въ это время патріархъ Сергій увѣщевалъ и ободрялъ пришедшихъ въ ужасъ жителей столицы и убѣждалъ ихъ не предаваться унынію. «Бодрствуйте, чада», говорилъ онъ, «возложимъ на единаго Бога надежду нашего спасенія, и отъ всей души прострemъ къ Нему свои руки и взоры. Онъ разсѣетъ бѣдствія, насъ окружающія, и разрушитъ всѣ замыслы враговъ нашихъ». Между тѣмъ, какъ поставленный отъ царя, для охраненія города военачальникъ Бонъ принялъ всѣ мѣры къ тому, чтобы разрушить всѣ козни враговъ: укрѣплялъ стѣны, приготовлялъ все нужное для военныхъ дѣйствій, патріархъ Сергій, взявъ нерукотворенный образъ Спасителя, святыя иконы Богоматери, особенно тѣ, на которыхъ изображенъ былъ Спаситель сидящимъ въ объятіяхъ матери младенцемъ, а также драгоцѣнную ризу Пресвятой Дѣвы Маріи и животворящее древо Креста, ходилъ съ этими святынями по стѣнамъ города и молился со слезами, восклицая: «Воскресни, Господи! и расточатся враги Твои и исчезнутъ, какъ дымъ, и растаютъ, какъ воскъ отъ лица огня». Ободренные мужествомъ и словами патріарха, жители Константинополя подкрѣпили себя вѣрою въ Пресвятую Богородицу и Христа Бога нашего, благоволившаго по человѣколюбію Своему родиться отъ Нея, и не поколебались въ надеждѣ увидѣть надъ собою Его милосердіе, котораго вскорѣ и были удостоены. Персы и скифы окружили Константинополь, открыли огонь и начали опустошать окресности, чтобы осадить городъ. Черезъ три дня послѣ начатой осады вождь

---

[1]) Древніе византійцы различали двѣ Скифіи въ Европѣ: великую отъ Тонаиса (Дона) до Истра (Дуная) и малую, составлявшую внутреннюю провинцію имперіи въ сѣверно-восточной Мизіи, между низовьями Дуная и Чернымъ моремъ съ главнымъ городомъ Томи (Τόμοι, Τόμος), теперешнее болгарское мѣстечко Мангалія. Здѣсь идетъ рѣчь про Кагана Великой Скифіи. „Христ. Чтеніе“ 1908 г., май, стр. 763.

скифовъ приблизился къ городу со всѣми своими войсками. Полчище враговъ было такъ велико, что 10 скифовъ готовы были сражаться съ однимъ римляниномъ. Но Военачальница христіанъ и Заступница, Пресвятая Владычица, эта скорѣйшая Помощница призывающимъ Ее, истребила множество скифовъ, нападавшихъ на храмъ Ея на источникѣ, и тѣмъ не только укротила дерзость военачальника скифовъ, но въ то же время показала ему, что это пораженіе служитъ какъ бы нѣкоторымъ залогомъ совершенной погибели, которая спустя немного должна была постигнуть враговъ. Ободренные успѣхомъ и исполненные мужества римскіе воины почти ежедневно вступали съ врагами въ сраженія, въ которыхъ Божія Матерь помогала имъ и дѣлала ихъ сильнѣйшими, а планы скифовъ разрушала и дѣлала безполезными силу и искусство ихъ въ военныхъ дѣлахъ. Во избѣжаніе напраснаго кровопролитія, съ общаго согласія патріарха и народа, были отправлены послы къ скифамъ для переговоровъ о мирѣ. Но вождь скифовъ, этотъ звѣрь, а не человѣкъ, не только не принялъ предложенія о мирѣ, но велѣлъ передать патріарху и народу такія слова: «не обольщайте себя надеждою на Бога, въ Котораго вы вѣруете: завтра я немедленно возьму вашъ городъ и превращу его въ пустыню; впрочемъ, изъ состраданія, даю вамъ свободу вытти изъ города нагими, итти куда угодно, но никакой другой милости отъ меня не ожидайте». Получивъ такой отвѣтъ на предложеніе о мирѣ, жители Константинополя, вздыхая отъ глубины души, устремили руки свои къ небу, и, утопая въ слезахъ, взывали: «Помощниче, Господи, Ты, Который противился всѣмъ гордымъ, Котораго могущество неизъяснимо и владычество неразрушимо, вонми словамъ онаго варвара, кои онъ произнесъ, понося Тебя, Владыку всяческихъ, и сохрани градъ наслѣдія Твоего и народъ, носящій на себѣ имя Твое, да ни когда рекутъ враги наши: *гдѣ есть богъ ихъ* (Псал. 78, 10)? Молитва ихъ была услышана: Богъ воспрепятствовалъ намѣренію персовъ перейти на сторону скифовъ и соединиться съ ними, истребивъ не малое число воиновъ, которыхъ они посылали другъ къ другу. Не удался и главный планъ враговъ, состоявшій въ томъ, чтобы, приготовивъ машины для разрушенія стѣнъ и завоеванія города на сушѣ и снарядивъ безчисленное множество скифскихъ челноковъ на морѣ, одновременно напасть на городъ и съ суши и съ моря. Въ то время, какъ два вождя, одинъ изъ Азіи, а

другой изъ Европы, какъ дикіе звѣри рыкали на городъ, почитая его готовою для себя добычею, Богъ и Владычица Дѣва произвели то, что надежда враговъ оказалась тщетною и пустою: римское войско на каждой сторонѣ стѣны истребляло такое множество враговъ, что оставшіеся въ живыхъ не могли пережечь мертвыхъ.

Такое пораженіе нанесено было врагамъ, нападавшимъ съ суши. Враговъ же, нападавшихъ на городъ съ моря противъ Влахернскаго храма, вмѣстѣ съ челноками потопила Богородица и Владычица, внезапно воздвигнувъ противъ нихъ необыкновенно сильную бурю. Ибо, когда они приближались къ Влахернскому храму Богородицы, то море, поднявшись весьма высоко и раздѣлившись отъ Божескаго дуновенія, всѣхъ ихъ и съ челноками совершенно погрузило въ волнахъ своихъ. И здѣсь-то можно было видѣть величайшее и неизрѣченное чудо: морскія волны возвышались, какъ горы, море свирѣпствовало и бушевало, какъ дикій звѣрь, съ яростью нападало на враговъ Богоматери и немилосердно пожирало ихъ. Какъ нѣкогда оно поглотило Египтянъ, преслѣдовавшихъ древняго Израиля, когда онъ переходилъ черезъ море чудеснымъ образомъ, такъ и теперь Богородица, воинствуя и защищая свой городъ, безъ кровопролитія одержала побѣду. Узнавъ о пораженіи враговъ на морѣ, римляне, которые готовились сражаться съ врагами внутри города, укрѣпленные божественнымъ могуществомъ и огражденные силою Дѣвы, немедленно растворили ворота и съ воплемъ и крикомъ устремились на враговъ. Радость и сила, возбудившіяся въ народѣ, и страхъ объявшій враговъ, были столь велики, что даже дѣти и женщины нападали на нихъ и преслѣдовали до самаго лагеря.— Теперь-то можно было видѣть, какъ одинъ преслѣдовалъ тысячи, а два гнали тьмы (Втор. XXXII, 30). Такова сила Святой Дѣвы; таково могущество Богородицы и Владычицы. Она и немощнымъ даетъ крѣпость и безсильныхъ дѣлаетъ сильными. Когда же скрылось солнце и наступила ночь, варвары всѣ свои машины, привезенныя ими на колесницахъ для разрушенія городскихъ стѣнъ, предали огню.—Послѣ этого полководецъ скифовъ, приведшій безчисленныя войска, со стыдомъ отступилъ отъ города: равно и вождь персидскій, положивъ руку на уста свои и закрывъ лицо, повелъ съ собою весьма немногихъ изъ множества тысячъ и съ безчестіемъ возвратился въ страну свою.

Такъ Служительница Божественнаго домостроительства и благодати, Пресвятая и Пречистая Богородица, явила надъ христіанами силу своего заступленія. Такъ Она даровала имъ великое и чудесное спасеніе. Въ память сего благодѣянія они каждогодно дѣлаютъ всенародное собраніе и празднуютъ цѣлую ночь, принося Ей благодарственныя пѣнія. Таковъ былъ первый случай чудеснаго пораженія враговъ заступленіемъ Божіей Матери, послужившій поводомъ къ составленію благодарственно-хвалебнаго гимна или акафиста Пресвятой Богородицѣ.

Подобный же случай чудесной помощи Божіей Матери въ борьбѣ Константинополя со врагами имѣлъ мѣсто въ царствованіе Константина Погоната (668—685 г.) въ 673 г. Къ Константинополю прибыли съ большимъ флотомъ Агаряне или Сарацыны и прямо устремились къ пристани.—Съ начала весны и до конца осени они ежедневно производили морскія сраженія. При наступленіи же зимы, флотъ ихъ отплывалъ зимовать въ Кизикъ, а весной снова возвращался и такъ же, какъ прежде, производилъ сраженія на морѣ. Такая война продолжалась цѣлыя семь лѣтъ, флотъ сарацынъ, потерявъ множество кораблей и еще болѣе храбрыхъ мужей и разныхъ запасовъ, возвращался опустошеннымъ въ свое отечество, на дорогѣ по праведному гнѣву Божію онъ совершенно истребленъ былъ сильнымъ противнымъ вѣтромъ. Такимъ образомъ сіи нечестивцы, удовлетворяя неистовому своему стремленію къ разрушенію, въ разныя времена нападали на городъ, хранимый Богомъ, однако, безъ всякаго успѣха и со стыдомъ отступали отъ него.

Наконецъ, въ третій разъ чудесная помощь въ защитѣ Константинополя отъ враговъ ходатайствомъ Божіей Матери оказана была въ царствованіе императора Льва Исаврянина (717—741) въ 717 году. Въ это время особенно возросло могущество Сарацынъ и распространилось повсюду. Покоривъ подъ свою власть царство Персидское, Египетъ, Ливію, Индію, Еѳіоплянъ, Мавровъ и Испанцевъ—Сарацыны, наконецъ, устремились и на Константинополь, намѣреваясь истребить его. Хотя Левъ Исаврянинъ, не задолго передъ этимъ получившій царскую власть, желая избѣжать войны, предложилъ имъ дань, но они отвергли это предложеніе, ибо надѣялись на множество собственнаго и наемнаго войска и на приготовленный для морского сраженія огромный флотъ, состоявшій изъ 1.800 кораблей. Обольщенные собственнымъ могуществомъ, сарацыны

поставили свои войска противъ города и не дѣлали никакого приступа къ стѣнамъ, а занимались постройкою жилищъ, какъ будто находились дома. Находящійся же въ городѣ народъ со слезами возсылалъ къ Богу непрестанныя молитвы. И, взявъ всечестное древо Креста Господня и святую икону Пресвятой Дѣвы, онъ обходилъ стѣны и, воздвигая руки взывалъ къ Богу: «востани Господи, и не отринь народъ твой до конца. Ибо вотъ враги Твои возгремѣли и ненавидящіе Тебя вознесли главу свою. Не предай наслѣдія Твоего въ посрамленіе, да не когда возобладаютъ нами и языки и рекутъ: гдѣ есть Богъ ихъ? но да познаютъ, яко имя Твое Господь Іисусъ Христосъ, во славу Бога Отца». Господь услышалъ молитву вѣрныхъ Своихъ. Одинъ изъ враговъ, ругавшійся надъ городомъ и церковью, погибъ, низвергшись вмѣстѣ съ конемъ въ глубокій ровъ; подобнымъ образомъ глашатай ихъ, взобравшись на высокое дерево для всенароднаго произношенія молитвы, низринулся съ него и насильственно испустилъ безбожную свою душу. Отправившіеся противъ болгаръ сарацыны были побѣждены и потеряли болѣе 2 тысячъ, намѣревавшіеся съ кораблями переплыть на Влахернскую сторону остановлены были цѣпью, протянутою отъ того мѣста, черезъ которое имъ нужно было переправиться, и потому не могли исполнить того, что предположили. Пораженные этою послѣднею неудачею, они отправили корабли свои къ пристани Сосѳенъ, но тутъ многіе изъ ихъ кораблей были изломаны сильною бурею и вѣтромъ, многіе сожжены римлянами, а большая часть потоплена чудеснымъ образомъ. Ибо когда часть флота приплыла къ Егейскому морю, въ то время ужаснѣйшій градъ ниспалъ съ неба и какъ раскаленное желѣзо обращаетъ холодную воду въ горячую, такъ и камни града, падая въ морскія волны, претворяли ихъ въ кипящую воду. И коль скоро отъ сего жара растапливалась смола, которою облиты были непріятельскіе корабли, то они въ тотъ же часъ потонули, и только 10 изъ нихъ остались цѣлы. Мертвецовъ можно было видѣть набросанныхъ грудами на всѣхъ островахъ, берегахъ и входахъ къ пристанямъ [1]). Описанные три случая дивной помощи Богоматери жителямъ Константинополя въ борьбѣ съ персами, скиѳами и сарацынами и послужили поводомъ первый—къ первоначальному составленію, а второй и третій—къ введенію въ богослужебное упо-

---

[1]) „Христіанское Чтеніе“ 1837 г., часть 1, стр. 263—285.

требленіе благодарственно-хвалебной пѣсни, несѣдальнаго гимна или акафиста Пресвятой Богородицѣ.

Составитель акафиста Пресвятой Богородицѣ. Вопросъ о составителѣ акафиста въ разное время и разными изслѣдователями рѣшался неодинаково. Суздальскій архимандритъ Амфилохій въ своемъ изслѣдованіи «Кондакарій въ греческомъ подлинникѣ XII—XIII вѣка», усматривая близкое сходство акафиста Божіей Матери по своей формѣ съ составленнымъ св. Романомъ, получившимъ чудесно даръ сложенія пѣснопѣній, музыкальнаго слуха и голоса и прозваннымъ поэтому Сладкопѣвцемъ, кондакомъ на праздникъ Рождества Христова: «Дѣва днесь» и слѣдующими за этимъ кондакомъ 24-мя пѣснями, называемыми икосами,—считаетъ составителемъ акафиста Божіей Матери Романа Сладкопѣвца. Въ подтвержденіе своего мнѣнія объ авторѣ акафиста архимандритъ Амфилофій указываетъ, во-первыхъ, на то, что Романъ Сладкопѣвецъ исключительно былъ составителемъ кондаковъ и написалъ ихъ до 1000 и, во-вторыхъ, что Романъ въ пѣснопѣніяхъ своихъ пользуется акростихомъ. Но оба указанныя обстоятельства не настолько характерны, чтобы на нихъ можно было основать мнѣніе о составленіи акафиста св. Романомъ Сладкопѣвцемъ. Святой Романъ не былъ вѣдь единственнымъ изобрѣтателемъ и составителемъ кондаковъ; кондаки, какъ извѣстнаго рода церковно-богослужебныя пѣснопѣнія, были извѣстны и раньше и были составляемы и другими церковными пѣснописцами, каковы, напримѣръ: св. Іоаннъ Дамаскинъ, Косьма Маюмскій и друг. Это, во-первыхъ. Во-вторыхъ, что касается способа составленія церковныхъ пѣснопѣній въ видѣ акростиха, то такимъ способомъ пользовались кромѣ Романа Сладкопѣвца и другіе, напримѣръ: св. Андрей Критскій, Косьма Маюмскій, Іосифъ Пѣснописецъ. Не позволяютъ признать авторомъ акафиста Романа Сладкопѣвца и хронологическія данныя. Романъ Сладкопѣвецъ умеръ около 510 года, а акафистъ Божіей Матери былъ составленъ и въ первый разъ торжественно совершенъ въ 626 году; такимъ образомъ, признаніе авторомъ акафиста св. Романа привело бы къ такой несообразности: Романъ Сладкопѣвецъ восхвалялъ бы Пресвятую Дѣву Марію за дивную помощь въ тѣхъ событіяхъ, которыя случились спустя болѣе 100 лѣтъ послѣ его смерти. Противъ авторства св. Романа говоритъ и самое содержаніе акафиста. Акафистъ есть хвалебная пѣснь Богородицѣ и могъ явиться, конечно, лишь въ то время,

когда почитаніе Богоматери твердо установилось... Почитаніе Богоматери, правда, утверждено на четвертомъ вселенскомъ соборѣ въ 451 г., но только съ VI-го вѣка Константинополь начинаетъ считаться городомъ, находящимся подъ особымъ покровительствомъ Божіей Матери. Акафистъ, какъ пѣсненное восхваленіе Божіей Матери, могъ явиться только въ это время. Въ самомъ акафистѣ есть прямыя указанія на покровительство Богоматери Константинополю, напр.: «радуйся, непоколебимый столпъ Церкви», «радуйся, силою Которой падаютъ враги» (икосъ 12). Есть затѣмъ въ акафистѣ прямое упоминаніе объ огнепоклонникахъ: «радуйся, поклоненіе огню угасившая» (икосъ 5); поводомъ къ этому, очевидно, послужило разрушеніе храма огнепоклонниковъ въ сѣверной Арменіи полководцемъ Ганзою въ VI вѣкѣ; послѣднія же свѣдѣнія объ огнепоклонникахъ имѣются отъ VII вѣка. Наконецъ, съ очевидною ясностью открывается неосновательность мнѣнія архимандрита Амфилохія о составленіи акафиста св. Романомъ Сладкопѣвцемъ изъ тѣхъ особенностей, которыя замѣчаются между пѣснопѣніями Романа и акафистомъ Божіей Матери. Во-первыхъ, въ акафистѣ, части, называемыя кондаками, значительно короче частей, называемыхъ икосами, а пѣснопѣнія Романа Сладкопѣвца всѣ—и кондаки и икосы—имѣютъ равный объемъ. Во-вторыхъ, кондаки и икосы у св. Романа имѣютъ одинаковое кончаніе «Отрача младо, превѣчный Богъ», а въ акафистѣ кондаки оканчиваются словомъ «аллилуія,» а икосы «радуйся, невѣста неневѣстная». Въ-третьихъ, въ пѣснопѣніяхъ Романа замѣтно больше чувства, сердечности, жизненности, а у автора акафиста больше заботы о формѣ, о соотвѣтствіи одного стиха другому по словесному выраженію, по созвучію. — Въ-четвертыхъ, пѣснопѣнія Романа представляютъ изъ себя чистое творчество, плодъ вдохновенія, а въ акафистѣ мы видимъ весьма много заимствованій, особенно изъ слова св. Ефрема Сирина. Напримѣръ: въ акафистѣ: «радуйся Ты, черезъ Которую клятва исчезнетъ» (Ик. 1-ый), у св. Ефрема: «радуйся искупленіе отъ клятвы»: въ акафистѣ: «радуйся падшаго Адама воззваніе, радуйся Евы отъ слезъ избавленіе» (Икосъ І-ый); у св. Ефрема Сирина: «радуйся Адамово воззваніе, радуйся искупленіе Евы»; въ акафистѣ: «радуйся, лѣстница превышенебесная, которою низшелъ Богъ, мостъ, переводящій отъ земли на небо» (Икосъ 2-ой), у св. Ефрема: «лѣстница небесная, по которой сходятъ къ намъ небесные Ангелы, мостъ всего міра, возводящій насъ къ премірному небу»;.. въ

акафистѢ: «радуйся крѣпкое утвержденіе вѣры» (Икосъ 4), у св. Ефрема: «самая твердая опора истинной вѣры» и т. п...

Преосвященный Иннокентій, архіепископъ Херсонскій, въ своемъ сочиненіи «Историческое обозрѣніе богослужебныхъ книгъ греко-россійской церкви» авторомъ акафиста Пресвятой Богородицѣ считаетъ Константинопольскаго патріарха Сергія, современника чудеснаго избавленія Константинополя заступничествомъ Божіей Матери отъ скифовъ и аваровъ въ 626 году. Основаніемъ для признанія авторомъ патріарха Сергія служитъ кодексъ въ библіотекѣ св. Марка въ Венеціи, въ которомъ акафистъ надписанъ, какъ твореніе Сергія, патріарха Константинопольскаго. Но признать, основываясь на этомъ надписаніи патріарха Сергія авторомъ акафиста едва ли возможно въ виду того, что въ другихъ кодексахъ такого надписанія не имѣется, да и въ этомъ венеціанскомъ кодексѣ надписаніе это легко объясняется тѣмъ, что Сергій, какъ высшій іерархъ Константинопольской церкви, первый разсмотрѣлъ этотъ акафистъ, одобрилъ его, въ первый разъ торжественно совершилъ его и затѣмъ ввелъ въ церковное употребленіе.

Архіепископъ Черниговскій Филаретъ въ сочиненіи «Историческій обзоръ пѣснопѣвцевъ и пѣснопѣній греческой церкви, профессоръ Е. И. Ловягинъ въ сочиненіи «Богослужебные каноны на греческомъ, славянскомъ и русскомъ языкахъ», высокопреосвященный Филаретъ, митрополитъ московскій, профессоръ Н. В. Покровскій въ своихъ лекціяхъ по литургикѣ, профессоръ А. Поповъ въ своемъ сочиненіи» Православные Русскіе Акафисты, изданные съ благословенія Святѣйшаго Синода», священникъ Николай Флоринскій въ сочиненіи «Исторія богослужебныхъ пѣснопѣній Православной Восточной Церкви» — составителемъ акафиста признаютъ современника осады Константинополя скифами и персами въ 626 году, Георгія, который по мѣсту рожденія своего назывался Писидійскимъ или Писидою, былъ діакономъ великой Константиновской Церкви и референдаріемъ (секретаремъ) патріарха. Онъ пользовался благосклонностью императора Ираклія и патріарха Сергія за свои обширныя свѣдѣнія и особенно за поэтическій даръ, которымъ онъ обладалъ; ямбическій стихъ его считался образцовымъ, а самъ Георгій, какъ поэтъ, назывался чуднымъ. Ему принадлежитъ нѣсколько сочиненій, написанныхъ ямбическими триметрами: *О твореніи міра*, посвященное патріарху Сергію, переведенное очень рано на славянскій

языкъ. *О суетѣ жизни, Похвала Ираклію. О войнѣ персидской. О войнѣ аварской, На воскресеніе Спасителя*, множество эпиграммъ. Изъ прозаическихъ сочиненій Георгія Писиды извѣстна жизнь св. мученика Анастасія Персянина. Ему по справедливости приписываютъ и акафистное пѣніе Богоматери. Въ пользу составленія акафиста Георгіемъ Писидою говорятъ слѣдующія соображенія. Современники чудеснаго избавленія Константинополя заступленіемъ Божіей Матери отъ нападенія персовъ и аваровъ въ 626 году, писатель пасхальной хроники и Георгій Писида, діаконъ и хартофилаксъ великой Константинопольской церкви, описывая это событіе, какъ очевидцы, отмѣчаютъ, что освобожденіе города было именно чудесное и совершено заступничествомъ Безоружнаго Вождя, Богоматери, Которую и приличествуетъ пѣснословить и благодарить за ея сильную помощь. Послѣ чудесной побѣды, боголюбивый константинопольскій народъ всю ночь стоя пѣлъ благодарственный и хвалебный гимнъ Пресвятой Богородицѣ, какъ великой заступницѣ христіанъ, предстоящей передъ Богомъ, какъ необоримой Воительницѣ, бодрствующей за нихъ и сверхестественной силой побѣждающей враговъ. Въ своемъ произведеніи *О войнѣ аварской* Георгій Писида, послѣдовательно описывая осаду Константинополя врагами съ суши и съ моря, говоритъ «если бы кто-нибудь изъ бытописателей пожелалъ показать трофей сраженія, то онъ представилъ бы и описалъ одинъ образъ Безсѣменно родшую. Ибо Она одна знала, какъ побѣждать природу первѣе въ рожденіи, потомъ въ сраженіи. Ей должно было тогда бесѣменно, теперь безоружно совершить наше спасеніе, чтобы въ томъ и другомъ случаѣ остаться дѣвой всецѣло и въ рожденіи и въ сраженіи». Далѣе Писида описываетъ по порядку событія нападенія, а послѣ описанія пораженія непріятелей, въ концѣ сочиненія обращаясь къ народу константинопольскому, приглашаетъ воспѣть гимнъ Богородицѣ. Въ самомъ акафистѣ есть указаніе на историческія событія, послужившія поводомъ къ его составленію. Напримѣръ слова: *радуйся мучителя безчеловѣчнаго изметающая отъ начачальства* (икосъ 5-й), являются намекомъ на то, что императоръ Ираклій съ помощью Богоматери лишилъ власти тирана Фоку; слова «*Радуйся прелести пещь угасившая, радуйся Троицы тайники просвѣщающая* (икосъ 5) указываютъ на огнепоклонство Хозроя и Персовъ и на то, что Ираклій, поклоняясь Св. Троицѣ, съ помошью Божіей Матери низвергъ

Хозроя и возвысился надъ нимъ. Кто же всего естественнѣе могъ тогда написать благодарственную пѣснь Богоматери, какъ не Георгій, написавшій ямбы отъ Аварской и Персидской войнахъ? Въ акафистѣ слова, выраженія, мысли и чувства тѣ же, что и въ ямбахъ Писиды. Акафистъ написанъ ямбическими рифмованными стихами, какъ и другія сочиненія Писиды. Онъ написанъ съ одушевленіемъ высокимъ, словами отборными, къ какимъ способенъ былъ поэтъ Писида. Въ виду всего изложеннаго въ западной церковной литературѣ акафистъ Божіей Матери издается вмѣстѣ съ другими сочиненіями Георгія Писиды, таково римское изданіе Фоггинія 1777 года (Opera Georgii Pisidae, graec.—lat. ed. a P. Fogginio, Romae), таково изданіе Миня (Patralogiae cursus completus graec. t. 92, col. 1335—1348). Правда, въ кодексѣ Маркіона составленіе акафиста приписывается Константинопольскому патріарху Сергію, при которомъ Георгій Писида состоялъ діакономъ и референдаріемъ, но это, какъ справедливо полагаетъ Параникасъ въ своемъ изслѣдованіи Περὶ τοῦ Ἀκαθίστου ὕμνου, (*о несѣдальномъ пѣніи*) можно понимать въ томъ смыслѣ, что оба эти мужа—патріархъ Сергій и діаконъ Георгій Писида, тѣсно связанные въ великой церкви ихъ положеніемъ, были соучастниками и въ творчествѣ акафиста. Можно думать, что въ ночь, послѣ дивной побѣды среди величаній Богоматери, по имѣвшимся уже прославительнымъ молитвамъ и пѣснопѣніямъ (напр. по молитвамъ Ефрема Сирина) импровизировалось пѣснопѣніе и акафистное. Несомнѣнно, что акафистъ подвергся потомъ обработкѣ, былъ обработанъ его авторомъ Георгіемъ Писидою, окончательная же редакція принадлежала патріарху Сергію, который и ввелъ акафистъ въ церковное употреблениe, назначивъ пѣть его ежегодно въ субботу пятой недѣли великаго поста. Акафистъ Пресвятой Богородицѣ отличается не простымъ безыскусственнымъ изліяніемъ чувствъ, которое, какъ отлилось такъ и вошло въ церковное употребленіе, напротивъ является глубокоосмысленнымъ, тщательно отдѣланнымъ и высоко-художественнымъ религіозно-поэтическимъ произведеніемъ.

Греческій текстъ акафиста и форма его построенія. По формѣ своей греческій акафистъ Георгія Писиды весьма близко подходитъ къ формѣ священной поэзіи еврейской: тоже употребленіе аллитерацій, т. е. подбора одинаковыхъ звуковъ и созвучныхъ словъ въ стихахъ; употребленіе рифмованной

рѣчи, преимущественно въ суффиксахъ; игра словъ, гдѣ соединяются между собою слова сходныя по звуку, но различныя по значенію; употребленіе акростиховъ или алфавитное расположеніе пѣсни, когда каждой буквѣ алфавита соотвѣтствуетъ отдѣльный стихъ или группа стиховъ; повтореніе нѣкоторыхъ основныхъ стиховъ въ продолженіи пѣсни, причемъ эти пѣсни имѣютъ или одинаковое начало, или одинаковое окончаніе; параллелизмъ членовъ, нѣчто въ родѣ ритма мыслей; симметрическое построеніе предложеній, когда поэтическая мысль достигаетъ своего выраженія не въ одномъ предложеніи, а распадается на двѣ или болѣе одна другой соотвѣтствующія, равномѣрныя части. Что касается формы стиховъ, которыми написанъ акафистъ, то въ первомъ кондакѣ эти стихи суть сенарій, т. е. шестистопные ямбическіе стихи, отступающіе отъ правилъ строгой метрики, а въ прочихъ кондакахъ и икосахъ четырехстопные ямбическіе, состоящіе не столько изъ чистыхъ ямбовъ съ соблюденіемъ долготы и краткости слоговъ въ надлежащихъ мѣстахъ, сколько изъ опредѣленнаго числа слоговъ, съ безпрестаннымъ нарушеніемъ правилъ метрики. Весь акафистъ по числу буквъ греческаго алфавита раздѣляется на 24 части. Всѣ эти 24 части расположены въ алфавитномъ порядкѣ, причемъ каждая изъ 24 составныхъ частей имѣетъ первое слово, начинающееся съ новой буквы: первый икосъ съ буквы «А» альфа, словомъ Ἄγγελος, *вѣстникъ*, первый кондакъ съ буквы «В» вита, словомъ Βλέπουσα, видя, и т. д. Каждый икосъ въ отношеніи построенія раздѣляется на двѣ неравныхъ половины, первая—меньшая изложена простою прозаическою рѣчью, безъ соблюденія какого-либо стихотворнаго размѣра и правила, вторая—большая состоитъ изъ 12 стиховъ, начинающихся словомъ Χαῖρε, *радуйся* и расположенныхъ попарно, съ соблюденіемъ извѣстнаго числа слоговъ, подбора одинаковыхъ звуковъ въ стихѣ, созвучій въ окончаніяхъ, симметрическаго построенія предложеній. Такъ первые два стиха въ каждомъ икосѣ начинающіеся словомъ Χαῖρε *радуйся*, состоятъ каждый изъ 10 слоговъ и изъ созвучныхъ словъ, какъ въ срединѣ, такъ и въ концѣ, вторые два стиха состоятъ каждый изъ 13 слоговъ и имѣютъ созвучіе только въ концѣ; третьи два стиха состоятъ каждый изъ 16 слоговъ и имѣютъ созвучіе въ срединѣ и въ концѣ, четвертые два стиха состоятъ каждый изъ 14-ти слоговъ съ созвучіями въ срединѣ и въ концѣ, и, на-

конецъ, послѣдніе четыре стиха состоятъ каждый изъ 11 слоговъ и имѣютъ созвучія въ срединѣ и въ концѣ [1]).

Содержаніе акафиста Пресвятой Богородицы. Что касается содержанія частей акафиста, то въ этомъ отношеніи замѣчается слѣдующій порядокъ: въ кондакахъ содержаніе частію историческое (съ 1 по 7), частію догматическое (съ 7 по 12), содержаніе же икосовъ—хвалебное, причемъ въ первыхъ шести икосахъ хвала эта излагается въ положительной формѣ и заключаетъ въ себѣ положительное ученіе, а вторая половина икосовъ исключительно хвалебная и излагается преимущественно въ формѣ восклицательной и состоитъ изъ сравненій и образовъ. Въ виду того, что событіе, съ котораго составитель начинаетъ прославлять Богоматерь, Небесную Военачальницу греческихъ войскъ, есть благовѣщеніе Пресвятой Дѣвѣ Маріи Архангеломъ Гавріиломъ о зачатіи и рожденіи Ею Іисуса Христа, Сына Божія, акафистъ этотъ называется *благовѣщенскимъ*.

Составленный Георгіемъ Писидійскимъ, діакономъ Великой Константинопольской церкви, хартафиласомъ и референдаріемъ патріарха, по поводу чудеснаго избавленія Константинополя отъ нападенія персовъ и аваровъ съ суши и съ моря заступленіемъ Божіей Матери въ 626 году и воспѣтый въ первый разъ патріархомъ Сергіемъ, акафистъ сначала совершался только въ Константинополѣ во Влахернскомъ храмѣ,

---

[1]) Чтобы яснѣе представить построеніе стиховъ въ икосахъ греческаго акаѳиста приведемъ здѣсь для образца первый икосъ.

Ἄγγελος πρωτοστάτης οὐρανόθεν ἐπέμφθη εἰπεῖν
τῇ Θεοτόκῳ τό χαῖρε καὶ συν τῇ ἀσωμάτῳ φωνῇ,
σωματούμενόν σε θεωρων, Κύριε, ἐξίστατο,
καὶ ἵστατο κραυγάξων πρὸς αὐτὴν τοιαῦτα.
Χαῖρε, δἰ ἧς ἡ χαρὰ ἐκλάμψει.
Χαῖρε, δἰ ἧς ἡ Χαρὰ ἐκλειψει.
Χαῖρε, του πεσόντος Ἀδὰμ ἡ ἀνάκλησις.
Χαῖρε, τῶν δακρύων τῆς Εὔας ἡ λύτρωσις.
Χαῖρε, ὕψος δυσανάβατον ἀνθρωπίνοις φογισμοῖς.
Χαῖρε, βάθος δυσθεώρητον καὶ Ἀγγέλων οφθαλμοῖς.
Χαῖρε, ὅτι ὑπάρχεις Βασιλέως καθέδρα.
Χαῖρε, ὅτι βαστάξεις τὸν βασταξοντα πάντα.
Χαῖρε, ἀστὴρ ἐμφαίνων τὸν Ἥλιον.
Χαῖρε, γαστὴρ ἐν θέου σαρκώσεως
Χαῖρε, δἰ ἧς νεουργεῖται ἡ κτίσις.
Χαῖρε, δἰ ἧς βρεφουργεῖται ο Κτίστης.
Χαῖρε, Νύμφη ἀνύμφευτε.

а затѣмъ внесенъ былъ въ уставъ монастырей Саввы Освященнаго и Өеодора Студита и потомъ въ Тріодь Постную и такимъ образомъ введенъ былъ во всеобщее употребленіе въ Восточной церкви. Такому введенію акафиста въ чинъ Богослуженія много способствовала двукратная помощь Богоматери Константинополю въ борьбѣ съ врагами при Константинѣ Погонатѣ въ 673 году и при Львѣ Исаврянинѣ — въ 717 году, о чемъ сказано выше.

Появленіе акафиста Пресвятой Богородицѣ въ русской церкви. Съ распространеніемъ христіанства въ Россіи и съ принятіемъ русскою церковію греческихъ богослужебныхъ книгъ, чиновъ и религіозныхъ обрядовъ чинопослѣдованіе акафиста явилось и въ русской церкви—сперва въ рукописномъ видѣ, а затѣмъ и печатное. Кѣмъ и когда акафистъ переведенъ съ греческаго языка на славянскій неизвѣстно. Одно только несомнѣнно, что переводъ акафиста сдѣланъ былъ очень рано: въ рукописяхъ XI и XII вѣка уже встрѣчается переводъ акафиста; въ печати же онъ явился въ русской церкви значительно позже, а именно, въ концѣ XV вѣка. Акафистъ Пресвятой Богородицѣ имѣется въ славянской рукописи XII в., онъ помѣщенъ въ постной тріоди въ рукописи, хранящейся въ Московской Синодальной библіотекѣ, имѣется также и въ собраніи рукописныхъ книгъ Софійскаго Собора, находящемся въ библіотекѣ С.-Петербургской Духовной Академіи. Въ числѣ рукописей особенно интересны: 1) греческая рукопись акафиста, съ 24-мя изображеніями, которая находится въ Московской Синодальной библіотекѣ; она прислана была въ Москву царю Алексѣю Михайловичу въ 1662 году изъ Константинополя и нѣкогда составляла собственность греческаго императора Алексѣя Комнена, и 2) рукопись Соловецкой обители, въ которой акафистъ тщательно написанъ уставомъ 4 раза. Въ печатныхъ славянскихъ изданіяхъ акафистъ Пресвятой Богородицѣ въ первый разъ является въ 1491 году, а именно въ книгѣ *Тріодь Постная*, напечатанной въ Краковѣ. Затѣмъ — въ 1495 году, въ книгѣ *Псалтырь съ возслѣдованіемъ*, напечатанной въ Цетиньѣ, далѣе въ 1520 году въ молитвословѣ, напечатанномъ въ Венеціи, потомъ въ 1525 году въ изданіи *Малая подорожная книжица*, напечатанномъ Франциcкомъ Скориною въ Вильнѣ, и, наконецъ, акафистъ печатается много разъ въ разныхъ богослужебныхъ книгахъ: въ «*Тріоди Постной*», «*Псалтири съ возслѣдованіемъ*», въ *каноникахъ* и *ака-*

устникахъ. Такъ, въ одномъ только XVII столѣтіи было 19 изданій акафиста. Кромѣ рукописныхъ и печатныхъ акафистовъ, есть еще такъ назыв. лицевой акафистъ, т. е. акафистъ, изображенный не буквами, а картинами. Такой акафистъ, написанный красками на стѣнѣ паперти въ Аѳонскомъ Павловскомъ монастырѣ и на потолкѣ притвора въ Иверскомъ. У насъ — въ Московскомъ Кремлѣ, въ церкви «Положенія ризы Богоматери» весь акафистъ изображенъ на стѣнахъ; олицетворенныя пѣсни акафиста встрѣчаются также и въ соборахъ Благовѣщенскомъ и Успенскомъ.

Составленіе акафистовъ по образцу акафиста Пресвятой Богородицѣ. По образцу акафиста Божіей Матери рано стали составляться и другіе акафисты. Такъ въ XIII вѣкѣ является Акафистъ Іисусу Сладчайшему; въ XIV вѣкѣ—Кресту Честному, Гробу Господню, Воскресенію, Успенію Пресвятой Богородицы; въ XV вѣкѣ—честному пророку и Предтечи Іоанну; въ XVI—Архангелу Михаилу и прочимъ безплотнымъ силамъ, Апостоламъ Петру и Павлу, Святителю Николаю; въ XVII в. всѣмъ святымъ и святой великомученицѣ Варварѣ; въ XVIII вѣкѣ—Покрову Пресвятой Богородицы, Страстямъ Христовымъ, Пресвятой Троицѣ, Сергію Радонежскому и другимъ святымъ угодникамъ Божіимъ. Въ ближайшее къ намъ время явились акафисты: св. Митрофану Воронежскому, Тихону Задонскому, святымъ просвѣтителямъ славянскимъ Кириллу и Меѳодію, святому равноапостольному князю Владиміру и въ самое последнее время составленъ акафистъ святому Серафиму Саровскому. Въ настоящее время имѣется 125 акафистовъ печатныхъ и 20 рукописныхъ.

Употребленіе акафиста Пресвятой Богородицѣ въ богослуженіи. По церковному уставу послѣдованіе акафиста Пресвятой Богородицѣ совершается на утрени въ субботу пятой недѣли великаго поста, которая поэтому называется похвальною или похвалою Богородицы. Совершается акафистъ въ это время особенно торжественно: прочитывается въ 4 пріема, каждый разъ по 3 кондака и по три икоса, каждая часть предваряется и заканчивается пѣніемъ особаго кондака, не входящаго въ число 24, расположенныхъ въ алфавитномъ порядкѣ, начинающагося словами: «Взбранной Воеводѣ» и оканчивающагося архангельскимъ привѣтствіемъ «Радуйся, Невѣста неневѣстная». Первая часть акафиста прочитывается послѣ первой каѳизмы и малой ектиніи; вторая—послѣ второй каѳизмы

и малой ектеніи; третья—послѣ третьей пѣсни канона и четвертая—послѣ шестой пѣсни канона. Такой порядокъ при чтеніи акафиста соблюдается только въ похвальную субботу, а во всякое другое время акафистъ читается послѣ шестой пѣсни канона и въ одинъ пріемъ. Акафистъ Божіей Матери входитъ въ составъ послѣдованія къ Святому Причащенію. Кромѣ того, акафистъ читается по особому усердію вѣрующихъ за утренею, вечернею или молебномъ [1]).

Послѣдованіе акафиста совершается такимъ образомъ. Въ началѣ и въ концѣ поется особый кондакъ, который не входитъ въ число 24-хъ, расположенныхъ по алфавиту, начинается словами: «Взбранной Воеводѣ», а оканчивается Архангельскимъ привѣтствіемъ Пресвятой Дѣвѣ»: «Радуйся, Невѣста Неневѣстная». Икосы и кондаки читаются епископомъ или священникомъ, а заключительныя слова—первыхъ «Радуйся, Невѣста Неневѣстная» и вторыхъ «аллилуія» поются *).

Свящ. **С. Псаревъ.**

---

[1]) Въ Курскомъ Знаменскомъ Монастырѣ, въ которомъ находится чудотворная Икона Знаменія Божіей Матери, обрѣтенная при корнѣ дерева въ Коренной Пустынѣ въ 1295 г., акафистъ Пресвятой Богородицѣ *Благовѣщенскій* читается по субботамъ въ теченіе всего года послѣ ранней литургіи Курскимъ епископомъ или его намѣстникомъ. Въ гор. Курскѣ, а также и во всей Курской губерніи существуетъ идущій изъ глубокой старины благочестивый обычай носить чудотворный образъ Божіей Матери по домамъ и передъ этимъ образомъ совершать всенощную съ благословеніемъ хлѣбовъ, съ поліелеемъ, съ водоосвященіемъ и съ чтеніемъ акафиста. Въ великорусскихъ селеніяхъ въ дни пасхальной недѣли совершаются крестные ходы по домамъ и тогда въ воспоминаніе явленія Іисуса Христа по воскресеніи вмѣстѣ съ молебномъ Воскресшему Господу совершаются молебны Божіей Матери, за которыми читается акафистъ Пресвятой Богородицѣ. Благочестивые христіане мужчины и женщины умѣющіе читать въ часы высокой радости или глубокой скорби находятъ великое духовное утѣшеніе въ чтеніи акафиста, которое и совершаютъ сами безъ священнослужителей.

*) Продолженіе слѣдуетъ.

Санкт-Петербургская
православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

А.В. Холмовский

Некоторые замечания к переводу Св. Писания

Опубликовано:
Христианское чтение. 1909. № 8-9. С. 1207-1214.

СПбПДА
Санкт-Петербург
2009

Нѣкоторыя замѣчанія къ переводу Св. Писанія.

Каждый переводъ, въ особенности, съ языковъ древнихъ, какъ бы тщательно онъ ни былъ сдѣланъ, съ теченіемъ времени все-таки нѣсколько ветшаетъ, ибо и наука, критически разрабатывающая текстъ древнихъ изданій, движется впередъ, и литературный языкъ постепенно совершенствуется.

Такъ и текстъ русскаго перевода Св. Писанія (въ настоящемъ случаѣ мы имѣемъ въ виду Новый Завѣтъ), исполненнаго въ 70-хъ годахъ и отличающагося высокими достоинствами, все-таки иногда вызываетъ нѣкотрыя недоумѣнія, въ большинствѣ случаевъ происходящія или отъ устарѣлаго языка или слишкомъ буквальной передачи съ греческаго. Все это, однако, неизбѣжная дань своего времени и не умаляетъ трудовъ тогдашнихъ переводчиковъ «Слова Божія».

Просматривая и сличая русскій переводъ Н. З. съ греческимъ подлинникомъ и иными переводами и пользуясь разными толкованіями, мы пришли къ убѣжденію, что многое можно передать иначе и рѣшили подѣлиться своими выводами и съ другими.

Конечно, эти выводы,—не болѣе какъ частныя, личныя мнѣнія,—до тѣхъ поръ, пока они не будутъ подтверждены или отвергнуты авторитетами теологіи, но ихъ-то одобренія или отрицанія мы и желаемъ, памятуя, что du choc des opinions jaillit la verité.

Для начала разсмотримъ Іоан. I, 1—18.

1. Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.

Син. Въ началѣ было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Богъ.

Въ началѣ есть буквальный переводъ греч. ἐν ἀρχῇ. Это же греческое выраженіе, по нашему мнѣнію, есть гебраизмъ и представляетъ переводъ (какъ Быт. I, 1) евр. בְּרֵשִׁית—b'reshith (ибо точно также это выраженіе Ін. I, 1 передаетъ и Delitzch въ своемъ Н. З. на древ.-евр. языкѣ). Греки же обыкновенно употребляли ἐξ ἀρχῆς, ἀπ'ἀρχῆς (1 Ін. I, 1. Лк. I, 1), κατ'ἀρχάς и чаще ἀρχήν или τὴν ἀρχήν. Ев. Іоаннъ могъ начать свое евангеліе такимъ гебраизмомъ, подражая началу Книги Бытія (хотя тамъ это «въ началѣ» имѣетъ иной смыслъ). И такъ думается, ἐν ἀρχῇ Іоанна = ἀρχὴν классиковъ и значитъ principio, ante omnia, in primis, primo (Lexic. gr.-lat. Scapulae), *русск.* съ начала, сначала, съ самаго начала, искони, испоконъ вѣка, отъ вѣчности, прежде всего, первоначально и пр. (Греч.-русск. слов. И. Синайскаго, Вейсмана и пр.). Но такъ какъ большинство этихъ значеній показываютъ главн. обр. *временность* существованія предмета, начало его, хотя и съ отдаленнѣйшаго, но все-таки болѣе или менѣе опредѣленнаго, періода времени, то они и не даютъ понятія, какое имѣлъ въ виду Евангелистъ, о довременномъ, вѣчномъ бытіи Божественнаго Логоса. Удачнѣе было бы, думается, передать ἐν ἀρχῇ древне-славянскимъ *искони* (какъ и стоитъ въ Остромір. и др. Евангеліяхъ), такъ какъ оно употребляется и въ живомъ языкѣ и отвѣчаетъ обыкновенному «всегда», или же перевести *изначала* [1]).

...καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν, *син.* было у Бога, слав. бѣ къ бгꙋ (нов.-слав. ꙋ бга), дрв.-сл. отъ бога [2]), *Vg.* apud Deum, *L.* bei Gott.

---

[1]) Нѣкоторые предлагаютъ по частому значенію въ Н. З. предлога ἐν съ дат. въ качествѣ instrumenti (напр. Ін. 13, 31. Кол. 1, 16. 17. Дѣян. 17, 28 и пр.) и по значенію b'reshith въ масоретскомъ Бытіи и Delitzch'евскомъ Іоаннѣ — *съ началомъ, въ качествѣ начала, началомъ* (Mystères de la creation, par Alex. Weill) такъ и передать его и здѣсь т. е. *началомъ* (подр. *всего*) *было Слово* и пр., ссылаясь на сущность цитуемаго стиха и ст. 3, но 1) это звучитъ нѣсколько натянуто, 2) если бы Евангелистъ имѣлъ такую мысль, то все-таки послѣ ἐν ἀρχῇ у него стоялъ бы какой-нибудь родительный падежъ или что-либо замѣняющее его.

[2]) Въ Остр. Ев. передано πρὸς τὸν θεὸν 1-го стиха отъ бога, какъ будто въ греч. кодексѣ было πρὸς τοῦ θεοῦ. Однако такого разночтенія мы не знаемъ. Не прочелъ ли славянскій переводчикъ ν за υ?

«Предлогъ πρὸς», сочиняющійся у класиковъ съ 3 падежами, «съ винительнымъ вообще обозначаетъ движеніе по направленію къ предмету или лицу, названіе котораго поставлено въ винит. пад., и, въ отношеніи къ указанію пространственной близости предметовъ или лицъ, занимаетъ среднее мѣсто между ἐν съ дат. пад. и παρὰ съ родит. (Ін. I, 14) и дательн. (XVII, 5); отъ перваго отличается тѣмъ, что исключаетъ всякую идею всецѣлаго заключенія одного въ другомъ, а требуетъ ихъ полной особности, независимости по бытію,— отъ второго тѣмъ, что сильные и рѣзче обозначаетъ моментъ тѣснѣйшаго соприкосновенія Предлогъ πρὸς заключаетъ въ себѣ оттѣнокъ постояннаго движенія... (Н Сагарда. 1 Соб. посл. св. Ап. и Ев. Ін. Бг. 1903. стр. 289)... а соединеніе предлога движенія съ глаголомъ покоя, пребыванія (ἦν) отмѣчаетъ это движеніе, какъ постоянное его свойство, (Grimm, Lex gr.-lat. p. 377 — 8; Jelf, A Gramm § 638, Ш, 1 d); поэтому выраженіе πρὸς τὸν θεὸν εἶναι не вполнѣ передается русскими *быть у Бога*, *при Богѣ*, *подлѣ Бога*, *предъ Богомъ* и пр., въ особенности если мы будемъ разбирать каждый предлогъ отдѣльно. Въ виду такого неимѣнія въ русск. языкѣ точнаго предлога для выраженія *стремленія* съ глаголомъ *быть*, т. е. въ этомъ случаѣ выраженія бытія Логоса въ личномъ и внутреннемъ, нераздѣльномъ и несліянномъ отношеніи *къ Богу*, какъ самостоятельнаго существа или ѵпостаси, удачнѣе было бы вмѣстѣ съ французскими и англійскими переводчиками πρὸς τὸν θεὸν передать avec Dieu, with God—*съ Богомъ* [1]).

1. *Слово* [2]) *было изначала, и было это Слово съ Богомъ, и Слово это было Богъ.*

2. *Оно* [3]) *изначала было съ Богомъ.*

---

[1]) Хотя въ ново-греческомъ передано παρὰ τῷ θεῷ.

[2]) Проф. М. Д. Муретовъ переводитъ: *Разумъ—Слово.* Основанія см. въ его брошюрѣ „Богъ—Слово и Воскресеніе Христово“. М. 1903.

[3]) Попутно отмѣтимъ ошибку ново-слав. текста, гдѣ 2 ст. начинается словомъ сей, между тѣмъ какъ это относится къ *Слово*—р. сред., и потому слѣдовало бы сіе. Ошибка произошла или благодаря переводу греч. οὗτος (т. е. ὁ λόγος) или вѣрнѣе отъ древней слав. ороографіи, когда среди р. писался се (муж. р. сь, см. Ильминскій, Др.-Слав. Ев—іе, Ін. I, 15) и былъ сочтенъ за сей безъ й. „Отмѣчено“ это только въ синод. изд. „Н. З. на четырехъ языкахъ“, 1890 г. К. П. Побѣдоносцевъ въ своей новой пере-

3. Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν.

Син. Все чрезъ Него начало быть, и безъ Него ничто не начало быть, что̀ начало быть.

Мы переводимъ такъ:

Все произошло чрезъ Него и изъ того, что̀ получило бытіе, ничего не произошло помимо Него.

При такомъ переводѣ мы, не измѣняя смысла, избѣгаемъ безполезной тавтологіи и точнѣе передаемъ глаголъ γίγνεσθαι. Γίγνομαι и рап. γίνομαι (ср. лат. gigno) значитъ *раждаться, дѣлаться, происходить, становиться, случаться, появляться, получать бытіе*. Мы избѣгали передавать его глаголомъ *быть*, т. к. εἰμί показываетъ постоянное бытіе, а γίγνομαι— начало существованія, появленіе въ жизнь; γέγονεν есть perfectum praesens—получило бытіе, существуетъ и теперь. Χωρίς (отъ χώρα) мы передаемъ словомъ *помимо*, ибо *безъ*, ἄνευ (лат. absque, sine) выражаетъ не только обходъ лица при извѣстномъ процессѣ, но и его личное отсутствіе, а χωρίς=seorsum, separatim singulatim (Scapula)=*помимо, само по себѣ, врозь, отдѣльно*, — только обходъ лица въ процессѣ при его присутствіи. Ср. Мт. XV. 38. Іак. III. 20 греч.

4) ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν [1]), καί ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.

Въ Немъ была жизнь, и эта жизнь была свѣтъ для людей «Человѣковъ» (въ синод.)—устарѣло.

Ст. 5 остается безъ перемѣны.

6) Ἐγένετο ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης. Син. Былъ человѣкъ, посланный отъ Бога;, имя ему Іоаннъ.

Появился человѣкъ, посланный отъ Бога, по имени Іоаннъ.

7) οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περι τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ.

Син. Онъ пришелъ для свидѣтельства, чтобъ свидѣтельствовать о свѣтѣ, дабы всѣ увѣровали чрезъ него.

Глаголъ ἔρχομαι, venio, мы передаемъ, по смыслу его, болѣе общимъ *являюсь*. Затѣмъ въ этомъ стихѣ 1) не выдержанъ видъ ἵνα μαρτυρήσῃ, 2) оставлено усилительно-плеонастическое

дачѣ *славянскаго* текста на русскій языкъ (почему-то именуемый *новымъ русск. переводомъ!?*) тоже такъ и оставляетъ: *Сей былъ искони къ Богу.*

[1]) Мы читаемъ ἦν вмѣстѣ съ Westcott-Hort на основ. ABC it vg etc., a Tischendorf читаетъ ἐστιν на основ. ℵD etc.

для свидѣтельства, чтобъ свидѣтельствовать. Послѣднее выраженіе подобно гебраистическимъ «умножая умножу» (Быт. III, 16), поражая поражу» и пр. представляетъ собою особую степень усиленія цѣли, именно *свидѣтельствованія*: «онъ пришелъ (явился) со спеціальною цѣлью *за*свидѣтельствовать о свѣтѣ», «именно для засвидѣтельствованія»...

И тогда ст. 7 будетъ читаться такъ:

Онъ явился именно затѣмъ, чтобы засвидѣтельствовать о свѣтѣ, дабы всѣ увѣровали (въ свѣтъ) *при посредствѣ его.*

8) οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός.

Син. Онъ не былъ свѣтъ, но былъ *посланъ*, чтобъ свидѣтельствовать о свѣтѣ.

Онъ не былъ свѣтомъ, но (былъ только посланъ) *засвидѣтельствовать объ* (этомъ) *свѣтѣ.*

9) ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τον κόσμον.

Син. Былъ свѣтъ истинный, который просвѣщаетъ всякаго человѣка, приходящаго въ міръ.

Тутъ является вопросъ: относить ли ἐρχόμενον къ слову ἄνθρωπον (какъ въ синод.) или къ τὸ φῶς? По складу греческой рѣчи возможно то и другое, тѣмъ болѣе, что древнее письмо знаковъ препинанія не имѣло. Vulgata, Peshitto, оо. Церкви: Евсевій Кесарійскій, Іоаннъ Златоустъ, Кириллъ Александрійскій и др., переводчики: франц. Silvestre de Sacy, Лютеръ, Тишендорфъ держатся перваго мнѣнія; второе же поддерживается Кирилломъ Іерусалимскимъ, бл. Августиномъ, Ѳеодоромъ Мопсуетскимъ, переводчиками: Sebast. Castellio, Osterwald и большинствомъ новѣйшихъ экзегетовъ. Мы также склоняемся ко второму, «потому что Мессія иногда называется въ этомъ же евангеліи *грядущимъ въ міръ* (VI, 14. XI, 27. XVIII, 37) и *свѣтомъ, пришедшимъ въ міръ* (III, 19. XII, 46) и потому, что при словѣ *человѣкъ* прибавленіе *грядущій въ міръ* или *раждающійся*—представляется излишнимъ, перестановка же подобная словъ и предложеній встрѣчается у Іоанна нерѣдко, напр. здѣсь же въ стт. 12, 14» (Еп. Михаилъ). Повтореніе же члена τὸ при ἀληθινόν особенно показываетъ, что на этомъ именно словѣ покоится логическое удареніе, и сообразно съ этимъ и стихъ 9-й должно переводить: Былъ свѣтъ, тотъ именно истинный, приходящій въ міръ, который просвѣщаетъ всякаго человѣка, или:

Настоящимъ свѣтомъ былъ тотъ, который являясь въ міръ, просвѣщаетъ всякаго человѣка.

Св. Іоаннъ въ стт. 7—8 усиленно отличаетъ отъ Мессіи-Христа — Іоанна Предтечу, подобно Христу явившагося въ міръ, но не просвѣтившаго его, ибо «онъ былъ» только «свѣтильникъ горящій и свѣтящій (V, 35)», а «истиннымъ свѣтомъ міру» былъ Христосъ (III, 19. XII, 46).

10) ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.

Син. въ мірѣ былъ, и міръ чрезъ Него началъ быть, и міръ Его не позналъ.

Полагаемъ, что «позналъ» лучше замѣнить «узналъ». Итакъ:

Тотъ былъ въ мірѣ,—чрезъ Него и міръ произошелъ,—и міръ Его не узналъ.

11) εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.

Син. пришелъ къ своимъ, и свои Его не приняли.

Εἰς τὰ ἴδια въ Ін. XIX, 27 переводится «къ себѣ» (слав. **ко своѧ̑, во своѧси**): также лучше передать и здѣсь, ибо τὰ ἴδια означаетъ «родныя мѣста» L. in sein Eigenthum), а οἱ ἴδιοι—родственные по чему-либо люди. Итакъ:

Къ себѣ явился Онъ, и свои не приняли Его къ себѣ.

12) ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ,

13) οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.

Син. А тѣмъ, которые приняли Его, вѣрующимъ во имя Его, далъ власть быть чадами Божіими,

которые не отъ крови, ни отъ хотѣнія плоти, ни отъ хотѣнія мужа, но отъ Бога родились.

Ὅσος = quantus, сколь ни есть, всякій. Ἐξουσία (ἐκ + ουσια) facultas, potestas, русск. соб. и букв.: из-бытокъ, преизбытокъ, полная возможность, полномочіе, способность, право, власть. Σάρξ, caro, слав. **плѫть** — мясо, тѣло; это слово собственно обозначаетъ мягкія части тѣла или мясо, въ отличіе отъ твердыхъ и жидкихъ—костей и крови (Лк. XXIV, 39. Мт. XVI, 17 и пр.) и въ переносн. значеніи—*природа тѣлесная, человѣческая, слабая, смертная; существо тѣлесное, человѣчество*; въ противоположность—*духу*, πνεῦμα. Ἐξ αἱμάτων,—букв. *изъ кровей*,—указываетъ просто на физіологичность рожденія, такъ сказать, на вещество крови, обусловливающее физіологическій процессъ; θέλημα — *воля, желаніе* (Мт. VI, 10. Ін. IV, 33) и вездѣ отличается отъ ἐπιθυμία — *усиленное, горячее желаніе*, иногда даже съ оттѣнкомъ чувственности (Ін. VIII,

44; I Iн. II, 16—17 и др.). Ἐκ θελήματος σαρκός — отъ влеченія, или инстинкта къ порожденію себѣ подобныхъ, человѣческой, ими въ частности — женской, природы, повидимому, въ противоположность — ἐκ θελήματός ἀνδρός, отъ желанія мужского. Въ такомъ случаѣ ст. 13 мы можемъ пунктировать такъ: οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων — οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκός, οὐδέ ἐκ θελήματος ἀνδρός,—ἀλλ᾽ ἐκ θεοῦ, ἐγεννήθησαν... и тогда стт. 12—13:

А всѣмъ кто, вѣруя во имя Его, принялъ Его, (именно) *тѣмъ, которые родились не изъ кровей*, (то есть) *ни отъ влеченія человѣческой природы, ни отъ желанія мужского, но отъ Бога, Онъ далъ право стать чадами (дѣтьми) Божіими.*

Ст. 14. καὶ ὁ λόγος σαρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.

Син. И Слово стало плотію, и обитало съ нами, полное благодати и истины; и мы видѣли славу Его, славу какъ единороднаго отъ Отца.

Σκηνόω значитъ *разбивать шатеръ, палатку, поселиться;* ἐσκήνωσεν отлично передано по-славянски **вселисѧ**. Ἐν ἡμῖν — въ насъ, *среди насъ*; θεάομαι — созерцать, наблюдать что-нибудь, смотрѣть на что со вниманіемъ, любоваться. Παρὰ πατρός показываетъ *происхожденіе отъ Отца*, а μονογενής — единородный т. е. *единственный*, подобно которому не рождалось; παρὰ πατρὸς по-русски только и можно передать *у Отца.*

И такъ ст. 14:

И Слово стало существомъ тѣлеснымъ и возобитало среди насъ, полное благодати и истины, и мы созерцали славу Его, (именно) *какъ славу единственнаго* (Сына) *у Отца.*

Ст. 15. Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων· οὗτος ἦν ὃν εἶπον· ὁ ὀπίσω μοῦ ἐρχόμενος ἔμπροσθεν μοῦ γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν.

Син. Іоаннъ свидѣтельствуетъ о Немъ и восклицая говоритъ: Сей былъ тотъ, о которомъ я сказалъ, что идущій за мною сталъ впереди меня, потому что былъ прежде меня.

Перев. Іоаннъ свидѣтельствуетъ о Немъ и восклицаетъ: Вотъ Тотъ, о Которомъ я сказалъ: За мною Грядущій очутился впереди меня, потому что Онъ былъ прежде меня.

Ст. 16: καὶ ἐκ τοῦ πληρόματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν, καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος.

Син. И отъ полноты Его всѣ мы приняли и благодать на благодать.

Тишендорфъ, на основ. cdd ℵBCDL etc., начинаетъ этотъ стихъ вмѣсто союза καὶ предлогомъ ὅτι, и, надо согласиться, что это болѣе древнее чтеніе является и болѣе правильнымъ и по смыслу, ибо ст. 16 служитъ продолженіемъ ст. 14. Ст. же 16 есть парантеза, рѣчью Крестителя доказывающая мессіанство Слова: да и содержаніе стиха этого умѣстнѣе въ устахъ Іоанна Евангелиста, чѣмъ Іоанна Крестителя. Πλήρωμα — все, чѣмъ что наполняется, наполнено, богатство, обиліе, слав. **исполнєніє**; «полнота» же Слова есть богатство благодати и истины, божественныхъ совершенствъ (Кол. II, 9). *Благодать на благодать*, χάριν ἀντὶ χάριτος т. е. ἐλάβομεν (ср. Іов. II, 4 кожу за кожу; δέρμα ὑπὲρ δέρματος) означаетъ «полученіе одной (т. е. одного вида) благодати послѣдовательно за другой», иначе «обиліе благодати». «Во Христѣ Іисусѣ получили мы *всякую* благодать, и благодать крещенія и благодать укрѣпленія, и благодать рѣшенія грѣховъ и благодать причащенія плоти Его» Филаретъ, еп. Черниг.). И такъ:

Такъ какъ всѣ мы получили изъ этой полноты Его, а благодать за благодать.

Ст. 17 остается безъ перемѣны.

Ст. 18. Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· ὁ μονογενὴς υἱός, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.

Син. Бога не видалъ никто никогда: единородный Сынъ, сущій въ нѣдрѣ Отчемъ, Онъ явилъ.

Причастіе «сущій» по-русски не употребительно, да и въ Писаніи служитъ главнымъ образомъ при переводѣ имени «Іегова» (Исх. III, 14); лучше въ этомъ случаѣ «пребывающій». Выраженіе εἶναι εἰς τον κόλπον — быть за пазухой (ср. рус. *какъ у Христа за пазухой*), *въ груди* или *на груди*, подобно ἀνακεῖσθαι ἐν τῷ κόλπῳ (Ін. XIII, 23) означаетъ самую интимную, *сердечную* близость лица, пребывающаго у груди к.-л., а потому это выраженіе, по нашему, вмѣсто несовсѣмъ понятнаго «нѣдра», лучше было бы передать просто «у сердца».

И тогда ст. 18:

Бога никогда не видѣлъ никто; явилъ (Его) *только единственный Сынъ, пребывающей у сердца Отца.*

Пока довольно.

Александръ В. Холмовскій.

**Санкт-Петербургская
православная духовная академия**
Архив журнала «Христианское чтение»

П.П. Тодорский

Иеромонах Симон Тодорский (архиепископ Псковский и Нарвский) и его четыре неизданных слова

Опубликовано:
Христианское чтение. 1909. № 8-9. С. 1215-1234.

СПбПДА
Санкт-Петербург
2009

Іеромонахъ Симонъ Тодорскій († архіепископъ псковскій и нарвскій) и его четыре неизданныхъ слова.

На фонѣ 40—50-хъ годовъ XVIII вѣка въ сонмѣ высшей отечественной іерархіи, въ лѣтописи строителей церковно-общественной жизни этого періода, скромно выступаетъ знаменитый архіепископъ псковскій и нарвскій, Симонъ (Тодорскій), имя котораго, по замѣчанію историка той эпохи, наряду съ славными именами Стефана Яворскаго, Ѳеофилакта Лопатинскаго, Ѳеофана Прокоповича, Арсенія Мацѣевича, Георгія Конисскаго, является *гордостію* [1]) для Кіевской духовной академіи, гдѣ онъ получалъ образованіе до классовъ «богословіи» прежде своего отправленія за границу. Краткую, но вполнѣ точную и справедливую характеристику личности и направленія церковно-общественной дѣятельности этого іерарха даютъ двѣ надписи: одна—на бѣлогородскомъ портретѣ, другая—эпитафія на мѣстѣ блаженнаго его упокоенія въ псковскомъ Троицкомъ соборѣ. Первая—называетъ его «премудрымъ и святымъ мужемъ», который «академію кіевскую просвѣтилъ и прославилъ ученіемъ восточныхъ языковъ и чтеніемъ священнаго писанія, зналъ языкъ еврейскій, сирскій, халдейскій, арабскій, греческій, латинскій и нѣмецкій совершенно» [2]); вторая,—вмѣстѣ съ характеристикой ученой дѣятельности, касается его высокихъ нравственныхъ качествъ. «Рожденъ, читаемъ здѣсь, отъ благочестивыхъ родителей, отъ нихъ же яко воспитанъ бысть измлада во благочестіи, тако уже мужъ бывъ,

[1]) *Чистовичъ И. А.*, Ѳеофанъ Прокоповичъ и его время. Спб. 1868, стр. 32.

[2]) *Филаретъ*, архіеп. черниг., Обзоръ русской духовной литературы, изд. 3. (Спб. 1884), стр. 325.

всѣмъ бяше образъ христіанскаго житія словомъ и дѣломъ, кротокъ и по Апостолу преподобенъ, незлобивъ, трезвенъ, цѣломудръ, честенъ. Толикою же любовію къ премудрости горяше, яко не доволенъ творясь снисканными чрезъ труды свои прилежныя въ богоспасаемомъ градѣ Кіевѣ науками, но желаніемъ вождelѣвъ въ пользу и украшеніе своему отечеству въ далечайшихъ и чуждыхъ странахъ поискать различные роды языковъ, въ яснѣйшее открытіе силы Божіихъ словесъ и святыхъ отцевъ писаній, идѣже странствуя къ своему, въ немъ же родися, россійскому и ему же въ Кіевѣ обручися латинскому языку, совершенно греческому и во удивленіе всѣмъ нѣмецкому, а восточныхъ языковъ еврейскому, сирскому, арабійскому и халдейскому, тако навыче любомудрію, ими же не точію самъ пользовася, но и другимъ многимъ изъ тѣхъ наукъ, въ Кіевѣ публично пребывая учителемъ, преподавалъ... Собственнѣе же всѣмъ милосердія отеческаго къ страннымъ и убогимъ образъ показавъ» [1]).

Нѣкоторыя біографическія свѣдѣнія о Симонѣ даетъ «собственноручное показаніе его о первыхъ (37-ми) годахъ жизни», представленное имъ «по предложенію канцеляріи каѳедральной архіепископіи кіевской», при прошеніи о постриженіи въ монашество. Это показаніе въ значительной степени исправляетъ свѣдѣнія о внѣшнихъ событіяхъ жизни Симона, встрѣчающіяся у позднѣйшихъ историковъ [2]). Такъ, онъ писалъ:

---

[1]) *Евгеній* митр., Исторія княжества псковскаго, Кіевъ 1831, ч. III, стр. 64—65; ср. *Толстой М.* графъ, Святыни и древности Пскова, М. 1861, стр. 43—44.

[2]) *Евгеній* митр., Слов. историч. писат. дух. чина... (Спб. 1818), ч. II, стр. 595—598, а также Исторія княжества псковскаго (Кіевъ 1831), ч. III, стр. 64—65 и Описаніе Кіево-Софійскаго собора и кіевской іерархіи (Кіевъ 1825), стр. 222. Въ двухъ первыхъ сочиненіяхъ м. Евгеній указываетъ годъ рожденія Симона (1700), а родиной называетъ Кіевъ. Кромѣ того, во всѣхъ трехъ трудахъ утверждаетъ, что Симонъ окончилъ курсъ наукъ въ іенскомъ университетѣ; ср. *Діевъ М.* прот., Историч. описаніе костромскаго Ипатскаго монастыря, М. 1858, стр. 41—44, а также *Островскій П.* прот., Историко-статистическое описаніе костромскаго первокласснаго каѳедральнаго Ипатьевскаго монастыря, Кострома 1870, стр. 116. Въ обоихъ трудахъ утверждается, что Симонъ происходилъ „изъ малороссійскихъ дворянъ, получилъ образованіе въ кіевской академіи, потомъ съ 1727 года за границею въ университетахъ: галльскомъ и іенскомъ“. — Проф. *В. А. Бильбасовъ* въ своей „Исторіи Екатерины Второй, т. I. (Спб. 1890) ошибочно утверждаетъ, что Симонъ „окончилъ курсъ московской духовной академіи“ (стр. 114).

«1701 (года) рожденъ въ мѣстечкѣ Золотоноши, полку переяславскаго; сынъ козацкой [1]). 1718 (года) началъ обучатися въ академіи кіевской и пробылъ въ ней неисходно до 1727 (года). Въ началѣ же помянутаго года, не окончивши богословіи, отъѣхалъ въ Санктпетербургъ; зъ Санктпетербурха въ Лифляндію, въ Ревель, а оттуду, воспріявши окказію,..... отъѣхалъ за море 1729 (года) въ академію Галлы Магдебурскія, въ которой, проходячи ученія къ моему намѣренію и совершенію ученія богословскаго надлежащія, наипаче же ради обученія языковъ еврейскаго и греческаго и протчіихъ нѣкіихъ восточныхъ языковъ даже до 1735 году забавился. А оттуду выѣхавши, полтора года между езуитами пребылъ на розныхъ мѣстахъ. Потомъ, позванъ отъ грековъ для нѣкія ихъ церковныя нужды, полторажъ года при нихъ въ государствѣ венгерскомъ учителемъ зоставалъ. Прошедшаго же 1738 года въ отечествіе возвратился» [2]).

Такимъ образомъ, послѣ выхода своего изъ кіевской академіи Симонъ въ теченіе двухъ лѣтъ (1727—1729 гг.) провелъ то въ Петербургѣ, то въ Лифляндіи, въ Ревелѣ. Нѣкоторое время онъ, кажется, состоялъ ученикомъ гимназіи при академіи наукъ. Его имя встрѣчается въ «Спискѣ ученикамъ академической гимназіи» [3]) за 1727 годъ. Тамъ, въ алфавитѣ значится: «Семенъ [4]) Тодорскій, отецъ солдатъ былъ, родился въ Украинѣ, 24-лѣтъ [5]), прибылъ 16 августа, опредѣленъ въ пятую школу», т. е. самую низшую. Но, очевидно, незавидное состояніе науки въ академической гимназіи вообще, притомъ

---

[1]) Отца его звали Өеодоръ Ивановичъ. Вѣроятно, по имени отца Симонъ получилъ свою фамилію. Нѣкоторыя историческія извѣстія прямо называютъ его Өеодоровскимъ, Теодоровскимъ и, наконецъ, Тодорскимъ. Родной братъ Симона носилъ другую фамилію Мелесъ (Иванъ), а равно и племянникъ его (Анатолій). См. Истор. Вѣстн. 1883. т. XIII, іюль.

[2]) *Вишневскій Д.*, Кіевская академія въ первой половинѣ XVIII столѣтія, Кіевъ 1903, стр. 348—349; ср. *Петровъ Н. И.* проф., Акты и документы, относящіеся къ исторіи кіевской академіи, Т. I, отд. II, ч. 1, Кіевъ 1904, стр. 231—232.

[3]) Учен. Зап. Импер. Акад. Наукъ по первому и третьему отдѣленіямъ, т. III, вып. 2, Спб. 1855, стр. 553; ср. Педагогич. Музей, 1876 г. №№ 1—3. Изъ исторіи русскаго просвѣщенія. Первая гимназія въ Россіи, стат. проф. *М. Ф. Владимірскаго-Буданова.*

[4]) Мірское имя Симона было Симеонъ.

[5]) Симону въ это время, судя по вышеуказанному „показанію, было 25 лѣтъ, шелъ 26-й. Возможно, что въ „Спискѣ“ годы указаны приблизительно.

въ низшихъ классахъ, не могло удовлетворить развитаго студента высшей духовной школы, и онъ устремился за границу, гдѣ пробылъ въ теченіи 6 лѣтъ (1729—1735 гг.) въ Галлѣ, а, можетъ быть, нѣсколько времени побывалъ и въ Іенѣ, центрахъ тогдашней нѣмецкой богословской науки, славившихся своими университетами и профессорами. Въ своемъ стремленіи къ наукѣ Симонъ нашелъ себѣ покровителя въ лицѣ ревнителя просвѣщенія кіевскаго митрополита Рафаила Заборовскаго [1]), а, можетъ быть, и Ѳеофана Прокоповича. Способности и ревность въ занятіяхъ, обнаруженныя Симономъ, расположили къ нему заграничныхъ профессоровъ и между ними знаменитаго оріенталиста Генриха Михаэлиса, считавшаго его своимъ ближайшимъ ученикомъ. За этотъ періодъ учебныхъ годовъ Симонъ переводитъ и издаетъ на русскомъ языкѣ, въ 1735 г., въ Галлѣ знаменитое сочиненіе Іоанна Арндта (написанное въ 1605—1608 гг.), подъ заглавіемъ: «Чтири книги о истинномъ христіанствѣ», а также «Ученіе о началѣ христіанскаго житія»—неизвѣстнаго составителя и «Писанію святому согласующоеся наставленія къ истинному познанію и душеспасительному употребленію страданія и смерти Господа и Спасителя нашего Іисуса Христа»—Анастасія Проповѣдника [2]), чѣмъ снискиваетъ себѣ литературную извѣстность и покровительство «многихъ христіянъ и между нимы великихъ лицъ» [3]). Слѣдующіе 3 года (1735—38 гг.) Симонъ «въ государствѣ венгерскомъ учителемъ заставалъ», позванный туда «отъ грековъ для нѣкія ихъ цер-

---

[1]) *Евгеній* митр., Описаніе Кіево-Софійскаго собора, Кіевъ 1825, стр. 222: „для лучшаго образованія, читаемъ здѣсь, къ учительскимъ званіямъ (Рафаилъ) посылалъ на своемъ иждивеніи въ иностранныя училища студентовъ, изъ коихъ Симонъ Тодорскій“ и т. д.

[2]) *Пекарскій П. П.*, О русскихъ книгахъ, напечатанныхъ въ Галлѣ, въ 1735 году. Библіогр. Зап., т. III, 1861 г., стр. 35—45; ср. Жур. Мин. Нар. Просв. 1867, ч. CXXXVI, стр. 80, прим. 4.

[3]) См. Предисловіе къ назв. соч. (Галѣ 1735 г.). „Въ Шереровой біографіи Ѳеофана (Прокоповича) есть указаніе, что по его желанію переведена на русскій языкъ Симономъ (Тодорскимъ) книга Іоанна Арндта Объ истинномъ христіанствѣ. (См. *Чистовичъ И.*, Ѳеофанъ Прокоповичъ... стр. 589). По другимъ свидѣтельствамъ,—переводъ былъ сдѣланъ по желанію самой императрицы Анны Іоанновны, ассигновавшей на изданіе сумму въ 600 рублей. Съ теченіемъ времени всѣ названные выше переводы Симона были запрещены указомъ Св. Синода, какъ напечатанные безъ его вѣдома. См. П. С. З. т. XVI, указъ 9 дек. 1743 года. Любопытно, что самъ Симонъ первый донесъ Св. Синоду о приведеніи этого опредѣленія въ исполненіе. (Библіогр. Зап. 1861 г. ст. цит.).

ковныя нужды».—Въ чемъ заключались эти «нужды» и какимъ образомъ служилъ къ разрѣшенію ихъ Симонъ, остается неизвѣстнымъ. Митр. Евгеній, а вслѣдъ за нимъ и другіе историки говорятъ, что, на обратномъ пути въ Россію, Симонъ былъ приглашенъ въ г. Бѣлградъ греческими купцами для преподаванія имъ закона Божія [1]). Возвратившись въ Кіевъ (въ 1738 г.), Симонъ, по волѣ покровительствующаго ему митр. Рафаила, назначается профессоромъ «священныхъ языковъ»—греческаго и еврейскаго и сверхъ того нѣмецкаго, гдѣ и оставался до половины 1742 года, «положивъ здѣсь прочную филологическую основу для изученія первоисточниковъ православнаго вѣроученія, т. е. Библіи и отеческихъ твореній», стяжавъ славу «отца священныхъ языковъ», а «преподаваніемъ нѣмецкаго языка открывъ доступъ своимъ слушателямъ къ нѣмецкой богословской наукѣ и литературѣ» [2]). «Сколько пользы, если къ изученію грамматики присоединить чтеніе св. новозавѣтнаго кодекса, восторженно говоритъ о методѣ преподаванія Симономъ греческаго языка въ академіи его достойный ученикъ извѣстный Варлаамъ Лящевскій, предписанное методомъ, которымъ, равно какъ и остальными пособіями къ изученію этого священнаго языка сколько учащіе, столько и учащіеся всецѣло обязаны славнѣйшему Симону Тодорскому, бывшему предъ этимъ въ кіевской академіи учителемъ, вѣрнѣе—и первымъ трудолюбивѣйшимъ отцемъ священныхъ языковъ» [3]). Въ этотъ періодъ своей ученой дѣятельности Симонъ принимаетъ монашество (въ 1740 г.) и причисляется къ братіи Кіево-Братскаго монастыря.

Такимъ образомъ, какъ видимъ, Симонъ большую часть своей кратковременной жизни посвятилъ изученію наукъ и только 15-ть лѣтъ церковно-общественному служенію. Но судьба, какъ бы прозрѣвая его недолговѣчіе, спѣшила наверстать годы, потраченные долгимъ ученіемъ и использовать дарованія соотвѣтствующимъ и достойнымъ ихъ приложеніемъ, предоста-

---

[1]) Слов. историч. т. II, Спб. 1827, стр. 221; ср. *Діевъ М.* прот., соч. цит. и др.

[2]) *Петровъ Н. И.* проф., Акты и документы, Т. I, отд. II, ч. 1, Кіевъ 1904, стр. 233.

[3]) Grammatica graeca. *Barlaam. Lasczewski,* Mosquae 1822, Praefatio, IX. См. *Вишневскій,* цит. соч., стр. 270—271. Ср. *Щукинъ В.*, Симонъ (Тодорскій), архіепископъ псковскій и нарвскій (Біографич. очеркъ). Псков. Епарх. Вѣдом., за 1898 г. №№ 18—19.

вляя ему одно за другимъ рядъ высокихъ постовъ на избранномъ поприщѣ служенія и украшая высшими іерархическими степенями. Указомъ отъ 31 мая 1742 года, Симонъ былъ вызванъ ко двору императрицы Елизаветы Петровны, въ качествѣ учителя русскаго языка, законоучителя и духовника наслѣдника престола принца гольштинскаго вел. князя Петра Ѳеодоровича, а съ февраля 1744 года и его невѣсты Софіи-Фридерики-Августы, знаменитой потомъ императрицы Екатерины II. Въ сентябрѣ 1743 года назначается членомъ Св. Синода и тогда же возводится въ санъ архимандрита костромского Ипатьевскаго монастыря. Въ мартѣ 1745 года хиротонисанъ во епископа новоучрежденной [1]) костромской и галичской епархіи, гдѣ, по словамъ преосв. Макарія, намѣревался основать училища, но не могъ привести своего намѣренія въ исполненіе по кратковременности управленія епархіею [2]). Въ августѣ того же года, не побывавъ ни разу въ Костромѣ, онъ былъ переведенъ на псковскую каѳедру; 20 марта 1748 года возведенъ въ санъ архіепископа. Все это время Симонъ пребываетъ въ Петербургѣ то по должности придворнаго законоучвтеля, то по обязанностямъ члена Св. Синода. Только въ 1753 году онъ получаетъ по болѣзненному состоянію отпускъ въ свою псковскую епархію, гдѣ въ 1754 году съ 21 февраля на 22-е, послѣ болѣзни, скончался.

Мы не имѣемъ возможности, по ближайшей цѣли нашей замѣтки, касаться подробно дѣятельности Симона за этотъ періодъ времени, его значенія и вліянія при дворѣ, какимъ несомнѣнно пользовался не только въ глазахъ импер. Елизаветы Петровны, вел. кн. Екатерины [3]), ея матери Іоанны-Елиза-

[1]) Выдѣленной изъ московской. См. *Розановъ Н.* — Исторія московскаго епархіальнаго управленія со времени учрежденія Св. Синода, ч. II, кн. I, М. 1869, стр. 34.

[2]) Русск. Педагог. Вѣст. 1858, т. 5, № 10, стр. 18—19.

[3]) Извѣстенъ эпизодъ, когда во время болѣзни Екатерина пожелала вмѣсто пастора, котораго ей предлагали, лучше побесѣдовать съ Симономъ Тодорскимъ. См. Автобіограф. Записки. Изд. Ак. Наукъ. Соч. Екатер. II, т. XII, стр. 204. Ср. Сборн. Русск. Истор. Общ. (Спб. 1871), т. 7, стр. 29. Архим. *Макарій*, авторъ „Сказанія о жизни и трудахъ преосвященнаго Гавріила митрополита новгородскаго и санктпетербургскаго“ (Спб. 1857) ошибается, когда разсказываетъ объ избраніи кандидата на псковскую каѳедру послѣ смерти Гедеона Криновскаго въ 1763 году 22 октября. „О замѣщеніи этой каѳедры, говоритъ онъ, сохранился слѣдующій разсказъ. Для занятія каѳедры Св. Синодъ пред-

веты [1]), но и непокорнаго ученика вел. кн. Петра Өеодоровича [2]). Интересующійся читатель найдетъ болѣе подробныя біографическія свѣдѣнія въ статьяхъ: *Князева А. С.*,— Симонъ Тодорскій, архіепископъ псковскій и нарвскій [3]) и Матеріалы къ біографіи преосвященнаго Симона Тодорскаго, архіепископа псковскаго [4]); *Щукина В.*, — Симонъ (Тодорскій), архіепископъ псковскій и нарвскій (Біографическій очеркъ) [5]); прот. *Смиречанскаго В.*, — Псков-

---

ставилъ двухъ кандидатовъ — епископовъ: могилевскаго Георгія Конисскаго и костромскаго Симона Тодорскаго. Но императрица (Екатерина II) возвратила докладъ, сказавъ чрезъ камеръ-юнкера Потемкина, бывшаго въ Синодѣ за оберъ-прокурорскимъ столомъ: Георгій нуженъ въ Польшѣ, Симонъ не нравится" (стр. 18—19). Очевидно, здѣсь какой-то анахронизмъ; рѣчь, вѣроятнѣе, идетъ о Симонѣ Лаговѣ, а не Тодорскомъ.

[1]) Сборн. Рус. Истор. Общ. (Спб. 1871), т. 7, стр. 29: „наиболѣе достойный и уважаемый монахъ изъ всего духовенства", пишетъ она своему супругу о Симонѣ.

[2]) См. „Записки Штелина о Петрѣ III, императорѣ всероссійскомъ" (Чт. Общ. Истор. и Древн. Росс. 1866. кн. IV, стр. 83). „Съ полчаса занимались, пишетъ онъ, изложеніемъ основныхъ матеріаловъ прагматической исторіи потому, что (какъ весьма часто случается) профессоръ богословія, сверхъ своего назначеннаго часа, просидѣлъ до половины 12". Это, конечно, возможно было только при значительномъ авторитетѣ учителя. Ср. *Диринъ П.*, Великая княгиня Екатерина Алексѣевна до ея самодержавія. (Спб. 1885), стр. 44 и др., гдѣ замѣчается, что вел. кн. Петръ Өеодоровичъ непристойно обращался со своимъ учителемъ Симономъ Тодорскимъ, но съ теченіемъ времени Симонъ сумѣлъ пріобрѣсти вліяніе и довольно строго наставлялъ своего ученика.

[3]) Духовная Бесѣда 1872 г., №№ 19—21.

[4]) Духовная Бесѣда, 1872 г., №№ 23—28. Въ Библіотекѣ Импер. Общ. Истор. и Древн. Россійскихъ, вып. II: Описаніе рукописей и бумагъ, поступившихъ съ 1846 по 1902 г. вкл. трудъ *Е. И. Соколова*, подъ № 630 указываются: „Письма и нѣкоторыя другія мелкія бумаги, принадлежавшія преосв. Симону Тодорскому, архіепископу псковскому и нарвскому, хранящіяся въ псковской духовной семинаріи. Автографъ Князева, 1872 г. въ листъ на 11 листахъ". Въ „Чтеніяхъ" этихъ писемъ не появлялось. Быть можетъ, это вышеуказанные „Матеріалы", помѣщенные въ 1872 же году въ Духовной Бесѣдѣ. Проф. *В. О. Ключевскій* въ одномъ засѣданіи въ Общ. Истор. и Древ. Россійскихъ заявилъ, что одинъ преподаватель семинаріи (псковской) нашелъ сочиненія и письма извѣстнаго еп. Симона на греческомъ языкѣ и предлагаетъ издать ихъ въ русскомъ переводѣ въ „Чтеніяхъ" Общества. Тогда же рѣшено было ихъ принять и напечатать, но въ печати эти сочиненія и письма не появлялись. (См. Чт. Общ. Исторіи и Древ. Рос. 1883, кн. IV, протоколы, стр. 44).

[5]) Псков. Еп. Вѣдом. 1898 г., №№ 1—13, 16, 18—22; 1899, №№ 1, 5, 9, 11, 12, 15.

ская епархія (Историческій очеркъ) [1]; прот. *Ф. З.*,—Преосв. Симонъ Тодорскій, архіепископъ псковскій и нарвскій, членъ Св. Синода (Въ виду 150-лѣтія со дня его кончины 21-го февраля 1754 года) [2]. Нѣкоторыя свѣдѣнія можно находить въ сочиненіяхъ: *Аскоченскаго В.*,—Кіевъ съ древнѣйшимъ его училищемъ академіею [3]), *Макарія* (Булгакова),—Исторія кіевской академіи [4]), въ диссертаціи *Вишневскаго Д.*,—Кіевская академія въ первой половинѣ XVIII вѣка [5]), а также въ двухъ сочиненіяхъ прот. *I. Сырцова*,—150-лѣтіе костромской духовной семинаріи (1747—1897 гг.) [6]) и Архипастыри костромской епархіи за 150 лѣтъ ея существованія (1745—1898 гг.) [7]). Есть еще рукописное сочиненіе протоіерея *Діева М.*,—120-лѣтіе костромской епархіи [8]), гдѣ отведено мѣсто Симону, какъ первому достойнѣйшему и добродѣтельнѣйшему епископу новооткрытой епархіи и др. [9]). Вообще

---

[1]) Псков. Еп. Вѣдом., 1894—95 г.г.

[2]) Церков. Вѣдом., 1904 г., № 9, стр. 304—314.

[3]) Кіевъ 1856, ч. II.

[4]) Спб. 1843.

[5]) Кіевъ 1903, составленная по „новымъ даннымъ, относящимся къ исторіи этой академіи".

[6]) Кострома 1897, стр. 8, 12, 15, 16—19.

[7]) Кострома 1898 г. стр. 6—7.

[8]) Ркп. Импер. Публич. Библіотеки. F. I. № 588.

[9]) Здѣсь же отмѣтимъ: замѣтку *Лебедева Е. Е.*, Одна изъ резолюцій Симона (Тодорскаго), архіепископа псковскаго и нарвскаго (Псков. Еп. Вѣдом. 1894 г. № 18). Кромѣ этого въ Рук. Отд. Импер. Пуб. Библіотеки въ собраніи автографовъ находятся: Резолюція архіепископа Псковскаго Симона Тодорскаго отъ 18 сентября 1752 года, на доношеніи ректора псковской духовной семинаріи, игумена великопустынскаго монастыря Игнатія и префекта іеродіакона Симона о преподаваніи философіи ученикамъ богословія; затѣмъ бумаги Симона Тодорскаго: а) разнаго рода выписки, повидимому, отрывки комментарій къ разнымъ текстамъ свящ. писанія, относящіеся къ 1733—1738 гг., на нѣмецкомъ и латинскомъ языкахъ; б) приказаніе кому въ какой школѣ учить и кому въ какомъ монастырѣ игуменомъ быть, 1746 года, заканчивающееся такимъ наставленіемъ: „обучати же учителямъ онымъ по самой христіянской совѣсти со всякимъ тщаніемъ и попеченіемъ о душахъ обучающихся, яко отвѣтъ имуще воздати за ученіе свое въ страшное Христово пришествіе". Ср. „Записки кн. Якова Шаховскаго, изд. Рус. Стар. (Спб. 1872), стр. 69: по поводу дѣла Анатолія Мелеса, родного племянника Симона Тодорскаго, архим. Павло-Георгіевскаго монастыря на аѳонской горѣ, затѣмъ хиротонисаннаго во епископа милетійскаго. Поведеніе послѣдняго на допросѣ въ Св. Синодѣ, „горделивыя рѣчи его не понравились особливо тогда бывшему преосв. епископу псковскому Симону Теодорскому", замѣчаетъ Я П. Шаховской.

же замѣтимъ, что личность Симона, не смотря на его значеніе въ исторіи, еще не имѣетъ изслѣдователя, а ученая слава его стоитъ только на традиціи, созданной восторженными похвалами его учениковъ. Несомнѣнно, однако, что и среди современниковъ не академическаго круга, ученое имя Симона пользовалось извѣстностью, не только въ Кіевѣ, но и за предѣлами Россіи. Такъ, напр., извѣстный паломникъ по св. мѣстамъ Василій Григоровичъ-Барскій, находясь на о. Патмосѣ, слышалъ, что въ Кіевѣ (около 1740 г.) явился учитель, «зѣло искусный въ греческой мудрости». Живо заинтересовавшись этимъ слухомъ, онъ въ письмахъ къ своимъ роднымъ проситъ ихъ сообщить ему свѣдѣнія объ этомъ славномъ учителѣ. Такимъ учителемъ оказался Симонъ Тодорскій, знакомый Барскому, а можетъ быть, и товарищъ его по кіевской академіи. Между ними завязалась переписка, пока еще не опубликованная, тѣмъ не менѣе о содержаніи ея можно судить по письмамъ Барскаго къ роднымъ, чрезъ которыхъ переправлялась эта корреспонденція, съ просьбою передать «съ великимъ поклоненіемъ» «иное купно посланіе еллиногреческимъ языкомъ къ словеснѣшему и премудрѣйшему отцу Симону Тодорскому» [1]). По библіографіи, однако, извѣстно, что въ числѣ рукописей церковно-археологическаго музея при кіевской духовной академіи, какъ памятникъ учености Симона, имѣется «Греческая грамматика его отъ 1741 — 1744 года съ другими статьями, въ 4-ку, на 196 листахъ» и Rudimenta linguae Graecae in quibus paradigmata declinationum conjugationumque cum allis pernecessariis ad solidiorum huius sacri idiomatis cognitionem observationibus ex variis auctoribus collecta summatimque publico exhibita in Academia Kijovomohylozaborowsciana anno 1741 Septembrie 17 d. Auctore Hiero-

---

См. „Епископъ Анатолій Мелесъ“, стат. *Григоровича Н. И.*, Рус. Арх., 1870 г., кн. 2, стр. 689—743. Ср. сообщ. *Коломнина, А. П.*, Племянникъ архіеп. Симона Тодорскаго. Докладная записка графа А. П. Бестужева-Рюмина импер. Екатеринѣ II. Истор. Вѣстн. 1883 г., т. XIII, іюль, стр. 226 и еще Тоб. Еп. Вѣд. 1885, № 19: О колодникѣ растригѣ Ѳеофилактѣ Мелесѣ, стат. *В. Сергѣева*. Личность послѣдняго, судя по этимъ даннымъ, представляется весьма загадочной.

[1]) Странствованія В. Григоровича-Барскаго. Изд. подъ ред. *Н. П. Барсукова*, ч. I, Спб. 1885, стр. XXVIII—XXIX; ср. XXXIV; ч. IV, Спб. 1887, стр. 44, 45, 50—51 и др. Замѣтимъ также, что первая мысль объ изданіи въ свѣтъ „Странствованія“ Барскаго принадлежитъ Симону Тодорскому, за смертію не успѣвшему исполнить этого намѣренія (см. ч. I, стр. LVIII).

monach. Symone Todorscy, ordinario professore et primo plantatore linguarum orientalium [1]). Экземпляръ ея находится также въ библіотекѣ черниговской духовной семинаріи. Здѣсь же находится его синтаксисъ, присоединенный къ грамматикѣ, подъ заглавіемъ: Syntaxis graecae linguae regulis et observationibus ad ductum author. hac arte longa excellentium in usum Roxolanae juventutis illust. ac proposita in Academia Kijovomohylozaborovsciana. Anno 1743, mart 17 die [2]). Очевидно, эти филологическіе труды Симона сразу же нашли себѣ широкое распространеніе въ тогдашнихъ училищахъ и, между прочимъ, въ лучшемъ сравнительно съ другими школами того времени черниговскомъ коллегіумѣ, или иначе—черниговскихъ греко-латинскихъ школахъ. Впослѣдствіи эти труды были изданы Варлаамомъ Лящевскимъ [3]) и имѣли общее распространеніе въ духовныхъ школахъ въ теченіе продолжительнаго времени. Другихъ филологическихъ трудовъ Симона пока не найдено, хотя они предполагаются существующими [4]). Послѣ его смерти осталась богатѣйшая библіотека, завѣщанная имъ псковскому архіерейскому дому и только впослѣдствіи, изъ опасности пожара, переданная въ псковскую семинарію. В. Щукинъ, видѣвшій опись книгъ Симона Тодорскаго, представленную псковскимъ архіерейскимъ домомъ въ Св. Синодъ, называетъ множество авторовъ и сочиненій главнымъ образомъ классической древности, а также современной Симону нѣмецкой богословской науки. «Въ ея составъ, говоритъ онъ, вошли сочиненія многихъ отцевъ церкви, книги почти всѣхъ главнѣйшихъ классическихъ писателей латинскихъ и греческихъ, сочиненія нѣмецкихъ богослововъ, философовъ и филологовъ, наконецъ, особенно много печатныхъ изданій и рукописей, касающихся Би-

---

1) *Петровъ Н. И.*, Описаніе рукописей церковно-археологическаго музея при кіевской духовной академіи, вып. I (Кіевъ 1875), стр. 29—30, №№ 67 и 68. Ср. *Лилеевъ М. И.*, Описаніе рукописей, хранящихся въ библіотекѣ черниговской духовной семинаріи (Спб. 1880), стр. 211.

2) *Лилеевъ М. И.*, соч. цит., стр. 211—212.

3) *Вишневскій Д.*, соч. цит., стр. 270—271: сочиненія, изданныя Варлаамомъ Лящевскимъ Grammatica, Prosodia и Poesia—суть труды Симона Тодорскаго. Ср. *Щукинъ В.*, ст. цит. 1898 г., № 18.

4) См. *Филаретъ*, архіеп. черниг., Истор. рус. церкви (М. 1888), періодъ 5, стр. 71 и другими, напр., *Князевымъ А. С.*

бліи (полиглотты) и восточныхъ языковъ» [1]). Среди послѣднихъ многія на индійскихъ нарѣчіяхъ, на татарскомъ, санскритскомъ, тамульскомъ, термскомъ и др. языкахъ [2]). Митр. Евгеній въ своихъ письмахъ къ В. Г. Анастасевичу писалъ, что онъ «отыскалъ цѣлую тамульскую книгу въ бумагахъ Тодорскаго, печатную Hallae Magdeburgicae [3]), а также, что въ библіотекѣ послѣдняго находились: «Сибирскія, семипалатинскія на манджурскомъ языкѣ рукописи, которыя нѣкогда Петръ Великій посылалъ къ извѣстному Виньону, какъ знатоку, для прочтенія и перевода. Послѣдній, продолжаетъ митр. Евгеній, былъ догадливъ съ своимъ переводчикомъ Фурманомъ, выдумавши ложный переводъ. Покойный Тодорскій, стяжавшій сіи рукописи, въ его время невѣдомыя въ Россіи, вѣрно имѣлъ какое-нибудь свѣдѣніе и о содержаніи оныхъ» [4]). Кромѣ того, книжныя сокровища Симона, по указанію библіографіи и свидѣтельствамъ историческихъ трудовъ, имѣются въ библіотекахъ костромской духовной семинаріи [5]), въ Императорской Публичной и Академіи Наукъ [6]). Всѣ эти свѣдѣнія не провѣрены; такъ какъ названныя книгохранилища еще не достаточно обслѣдованы. Быть можетъ, какъ мы уже замѣтили, среди ихъ богатыхъ рукописныхъ сокровищъ находятся и учные филологическіе труды Симона [7]). Не имѣя въ рукахъ фактическихъ доказательствъ учености Симона, какими бы могли быть его труды, однако, на основаніи приведенныхъ свидѣтельствъ о книжныхъ сокровищахъ, оставшихся послѣ его смерти, можно заключать о самомъ широкомъ

---

[1]) Псковскія Еп. Вѣдомости 1899 г., № 15. Мы не видѣли въ архивѣ Св. Синодѣ этой „Описи", хотя нашли указаніе, что она была представлена псковскимъ архіерейскимъ домомъ въ Св. Синодѣ, отъ 29 марта, 1755 г.

[2]) Псков. Еп. Вѣдом. 1899, № 15.

[3]) Рус. Архивъ, 1889, № 6, стр. 200.

[4]) Рус. Архивъ, 1889, № 6, стр. 196.

[5]) Въ пожаръ въ февралѣ 1907 г. библіотека Тодорскаго едва ли не погибла.

[6]) *Филаретъ*, архіеп. черниг., Исторія русской церкви. Изд. 5 (М. 1888), періодъ 5, стр. 71: „Изслѣдованія (Симона) по восточной филологіи, доселѣ неизданныя, остаются рукописными въ библіотекѣ петербургской Академіи Наукъ".

[7]) Ibid. Ср. *Князевъ А. С.*, Симонъ Тодорскій...; *Евгеній* митр., Слов. историч.; *Филаретъ* черниг., Обзоръ рус. дух. литер., стр. 325. Ист. рус. церкви—его же. *Знаменскій П. В.*, Руководство къ рус. церковной исторіи, Каз. 1886, стр. 343.

образованіи ея владѣтеля, его ученыхъ интересахъ и стремленіяхъ. Современники высоко цѣнили ученость Симона; даже правительство—духовное и свѣтское смотрѣло на него, какъ на солидный ученый авторитетъ. Въ то время особенную услугу филологическія познанія Симона могли оказать русской богословской наукѣ участіемъ его въ исправленіи Библіи, завершившемся изданіемъ 18 декабря 1751 г. «первымъ по исправленіи тисненіемъ» въ С.-Петербургѣ, такъ называемой, елизаветинской Библіи. Правда, участіе въ этомъ дѣлѣ Симона въ наукѣ еще недостаточно раскрыто. Проф. *Ѳ. Елеонскій* въ своемъ трудѣ: «По поводу 150-лѣтія елизаветинской Библіи; о новомъ пересмотрѣ славянскаго перевода Библіи» [1]) только однажды упоминаетъ имя Симона въ числѣ членовъ Св. Синода, подписавшихъ докладъ императрицѣ Елизаветѣ, чтобы данъ былъ указъ о томъ: «употреблять ли при библейномъ свидѣтельствѣ и исправленіи къ дополненію греческой сирскую и еврейскую, такожъ протчихъ діалектовъ, Библію» [2]). Указомъ, отъ 25 февраля 1744 года, Симонъ былъ уволенъ, въ виду обязанностей законоучителя при дворѣ, отъ постояннаго присутствія въ засѣданіяхъ Синода, занимавшагося чтеніемъ представленнаго справщиками [3]) текста Библіи; тѣмъ не менѣе, предписывалось, что «когда случится въ томъ дѣлѣ какое затрудненіе во истолкованіи чего-нибудь въ Священномъ Писаніи то ему оповѣщать... и для той нужды оный архимандритъ Симонъ тогда будетъ къ тому дѣлу пріѣзжать» [4]).

Кромѣ славы ученаго, имя Симона окружено ореоломъ знаменитаго церковнаго витіи. Митр. Макарій (Булгаковъ) въ своей «Исторіи кіевской духовной академіи» говоритъ: «между славными витіями въ свое время почитались Симонъ Тодорскій, пріобрѣтшій себѣ отличное уваженіе отъ народа, когда тол-

---

[1]) Спб. 1902.

[2]) Ibid. 117, ср. 118. Ср. Прав. Бог. Энц., подъ ред. проф. А. П. Лопухина, т. II (Петроградъ 1901), ст. проф. *Ѳ. Елеонскаго*, Библія въ Россіи. Дѣятельность петровскихъ исправителей славянской Библіи и послѣдующихъ. Изданіе елизаветинской Библіи въ 1751 г., стлб. 515. *Знаменскій П. В.*, Руководство къ рус. церковной исторіи, Каз. 1886, стр. 343.

[3]) Знаменитыми учениками Симона Варлаамомъ Лящевскимъ, Гедеономъ Сломинскимъ и Іаковомъ Блонницкимъ.

[4]) Опис. докум. и дѣлъ, хранящ. въ арх. Св. Синода (Спб. 1878), т. III, приложеніе XVI и XVII. Ср. *Чистовичъ И. А.*, Исправленіе текста славянской Библіи предъ изданіемъ 1751 г. Прав. Обозр., 1860, № 4—апрѣль стр. 502—503.

ковалъ еще при академіи кіевской по воскреснымъ и праздничнымъ днямъ такъ называемыя большія инструкціи и потомъ поддержавшій свою славу до конца жизни многочисленными поученіями» [1]). Такой же отзывъ нерѣдко можно встрѣтить и въ спеціальныхъ гомилетическихъ изслѣдованіяхъ [2]) и церковныхъ исторіяхъ [3]). Однако, изъ «многочисленныхъ поученій» Симона самому Макарію были извѣстны только два [4]). Митр. Евгеній въ своемъ «Словарѣ историческомъ» указываетъ тоже на два изданныя слова Симона, именно «Слово, проповѣданное 1745 года, августа 21 дня, на день бракосочетанія вел. кн. Петра Θеодоровича съ вел. кн. Екатериной Алексѣевной» и «Слово, проповѣданное 1747 года ноября 25, на день восшествія на престолъ императрицы Елизаветы Петровны» [5]). Только архіеп. Филаретъ въ своемъ «Обзорѣ» перечисляетъ четыре слова Симона; именно, сверхъ упомянутыхъ у митр. Евгенія, указываетъ еще два: «Слово на 10 февраля 1743 года, въ день рожденія вел. кн. Петра Θеодоровича и Слово на день рожденія императрицы Елизаветы Петровны, 18 декабря 1746 года [6]). Причемъ, оба автора (Евгеній и Филаретъ) за-

---

1) Спб., 1843, стр. 175; ср. *Филаретъ*, Обзоръ русской духовн. литературы (СПБ. 1884). изд. 3, стр. 325.

2) *Заведеевъ П.*, Исторія русскаго проповѣдничества отъ XVII в. до настоящаго времени. Тула, 1879, стр. 173; ср. *Савлучинскій П.*, Русская духовная литература первой половины XVIII в. и ея отношеніе къ современности (170—1762), Кіевъ, 1878; ср. *Катаевъ Н.*, Очеркъ истор. рус. церк. проповѣдн. Изд. 2. Одесса 1883, стр. 171; ср. *Соколовъ М.*, Рус. церк. проповѣдничество въ XVIII в. Дух. Бесѣд., 1871, № 37 и др.

3) Напр., *Знаменскій П. В.* въ своемъ Руководствѣ по русской церковной исторіи, Спб. 1904, стр. 420 и др.

4) Истор. Кіевской дух. акад., стр. 175.

5) Стр. 222—223.

6) Обзоръ рус. дух. лит., стр. 326. *Березинъ В.*, авторъ Описанія рукописей Почаевской лавры, хранящихся въ библіотекѣ музея при кіевской духовной академіи (Кіевъ 1881), стр. 76, подъ № 50, отмѣчаетъ: Латино-русскій сборникъ XVIII в., въ 4-ку, на 106-ти листкахъ, заключающій школьныя латинскія и русскія упражненія, копіи съ печатныхъ проповѣдей Амвросія новгородскаго, Симона Тодорскаго, Кирилла Флоринскаго и др. русскихъ проповѣдниковъ XVIII в. По этой глухой ссылкѣ трудно сказать, какія печатныя проповѣди Симона тамъ помѣщены. „Предика“ „въ день высочайшаго Ихъ Императорскихъ высочествъ браковѣнчанія“, 21 авг. 1745 года, была отпечатана въ типографіи Академіи Наукъ въ количествѣ „600 экземпляровъ на коментарной бумагѣ, да на александрійской галандской бумагѣ 25 экземпляровъ“ (см. Матеріалы для исторіи Императорской Академіи Наукъ, т. XII (СПБ. 1895),

мѣчаютъ, что многіе другіе гомилетическіе опыты Тодорскаго остаются не напечатанными и находятся въ библіотекахъ Императорской Публичной и Академіи Наукъ. Такимъ образомъ, названныя четыре слова Симона Тодорскаго, сдѣлавшіяся уже давно библіографическою рѣдкостью, остаются до сихъ поръ памятниками и свидѣтелями его проповѣднической дѣятельности. Изслѣдователи уже достаточно отмѣтили достоинства этихъ гомилетическихъ трудовъ Симона въ періодъ его придворнаго служенія [1]), а о словѣ въ день бракосочетанія Петра Ѳеодоровича съ Екатериною Алексѣевною имѣется въ исторической литературѣ отзывъ придворной особы, слышавшей эту предику. Именно, мать Екатерины, Іоанна—Елизавета, корреспондируя супругу свои впечатлѣнія по поводу брака дочери писала: «отецъ Тодорскій... произнесъ прекрасную проповѣдь, въ которой много распространялся о чудесахъ Провидѣнія въ тѣхъ, кого предназначаетъ Оно отцами своихъ народовъ; онъ видѣлъ перстъ Провидѣнія въ рожденіи этихъ двухъ отраслей домовъ ангальскаго и гольштинскаго, которые превознесъ исторически; причемъ не забылъ ничего, что должно украсить и распространить цвѣтистую рѣчь» [2]). Выступалъ ли Симонъ въ періодъ своего служенія при дворѣ, кромѣ указанныхъ случаевъ, остается неизвѣстнымъ. Вмѣсто этого въ настоящее время представляется возможность говорить о проповѣднической дѣятельности Симона въ кіевскій періодъ его служенія, когда, по словамъ историка, «кіевляне съ жадностію текли послушать его» [3]). Въ нашемъ распоряженіи

стр. 602). „Предика“ въ день рожденія Его Импер. высочества вел. кн. Петра Ѳеодоровича, 10 февр. 1743 года, была также напечатана съ оригинала въ типографіи Академіи Наукъ, причемъ приказано было „до двадцати взнесть въ Сенатъ, а протчія отдать въ Св. Прав. Синодъ“. (См. Матеріалы для исторіи Импер. Академіи Наукъ (СПБ. 1889), т. V, стр. 545—546; ср. стр. 620).

[1]) *Поповъ Н.*, Придворныя проповѣди въ царствованіе Елизаветы Петровны въ Лѣтописи русской литературы и древности, изд. Тихонравова, Москва 1859, т. II, отд. III, стр. 1—34. *Билярскій П.*, Библіографическая замѣтка о похвальномъ словѣ Петру III въ Зап. Импер. Акад. Наукъ, т. III (СПБ. 1863). *Воскресенскій Г. А.* проф. Придворная академическая проповѣдь въ Россіи полтораста лѣтъ назадъ въ Душеп. Чт. 1893 г., ч. Ш, стр. 254—262 и отд. брош. М. 1894. *Щукинъ В.* въ цит. статьѣ подробно останавливается на характеристикѣ этихъ 4-хъ проповѣдей и дѣлаетъ справедливую оцѣнку.

[2]) Сбор. Рус. Истор. Общ. (СПБ. 1871), т. 7, стр. 54.

[3]) Діевъ М. прот.—соч. цит. Ркп. Импер. Пуб. Биб. F. I. № 588, стр. 11.

находятся уже отмѣченныя библіографіей [1]) четыре слова Симона, но, насколько извѣстно, еще не опубликованныя. Именно: 1) Слово на Благовѣщеніе Пресвятыя Богородицы, проповѣданное іеромонахомъ Симономъ Тодорскимъ, на текстъ: «Да дастъ Ему Господь Богъ престолъ Давида, отца Его и воцарится въ дому Іаковли во вѣки». 2) Слово на Воскресеніе Христово, всечестнымъ іеромонахомъ Симономъ Тодорскимъ проповѣданное, на текстъ: «Воста за оправданіе наше»; 3) Слово въ день живоначальныя Троицы, пречестнымъ іеромонахомъ Симономъ Тодорскимъ проповѣданное въ монастырѣ Кирильскомъ [2]) 1741 году, на текстъ: «Рече безуменъ въ сердцѣ своемъ нѣсть Богъ»; 4) Слово, проповѣданное во обители Выдубицкой 1741 года сентября 6-го іеромонахомъ Симономъ Тодорскимъ, на текстъ: «Врата адова не одолѣютъ ей».— Проф. Г. А. Воскресенскій въ статьѣ: Придворная академическая проповѣдь въ Россіи полтораста лѣтъ тому назадъ [3]) ссылается на рукописный сборникъ библіотеки московской духовной академіи (№ 163), въ которомъ находятся четыре слова Симона Тодорскаго: 1) на день рожденія вел. кн. Петра Ѳеодоровича, 10 февраля 1743 года; 2) на день Пасхи 1742 года [4]); 3) на день Св. Троицы 1741 года [5]) и 4) на 25 марта 1741 года. М. Лилеевъ указываетъ еще Слово въ день Пресвятыя Троицы 1742 года [6]), въ Кіево-Печерскомъ монастырѣ іеромонахомъ Симономъ Тодорскимъ проповѣданное [7]).—Сопоставляя эти указанія относительно данныхъ проповѣдей, можно заключать, что слова на день Благовѣще-

---

[1]) *Родосскій А. С.*, Описаніе рукописей, поступившихъ въ Спб. дух. акад. въ 1899 году. Христ. Чт. 1900 г., ч. II, т. CCIX, стр. 680. См. 2-я рукопись, подъ заглавіемъ: Сборникъ проповѣдей русскихъ проповѣдниковъ XVIII в. Ак. Б. № АII/305.

[2]) Кирилловскій монастырь находился близъ Кіева „на знаменитомъ, извѣстномъ въ лѣтописяхъ мѣстѣ „Дорожиче“ (или Дорогожиче). Кн. Всеволодъ II Ольговичъ черниговскій здѣсь 1140 г. одержалъ побѣду и завладѣлъ великокняжескимъ престоломъ, въ память чего и воздвигъ монастырь. Въ 1787 г. монастырь былъ упраздненъ. См. *Айналовъ* и *Рѣдинъ*, Древніе памятники искусства Кіева. Харьковъ 1899, стр. 58.

[3]) Душеп. Чт. 1893 г., ч. II, стр. 254—262.

[4]) Пасха въ 1742 году 17 апрѣля.

[5]) 17 мая.

[6]) 5 іюня.

[7]) Опис. рукоп., хранящ. въ библот. черн. дух. сем. (СПБ. 1880): Сборникъ разныхъ богословскихъ разсужденій, поученій и проповѣдей XVIII в. кіевскаго происхожденія, лл. 259 (стр. 42).

нія Пресвятыя Богородицы и на день Св. Троицы сборниковъ библіотекъ СПБДА. и МДА. тожественны и относятся къ 1741 году [1]), что видно изъ надписаній. Слово же, указанное въ Описаніи рукописей г. Лилеева, на день Пресвятыя Троицы отличается отъ словъ, находящихся въ сборникахъ СПБДА. и МДА., такъ какъ первое произнесено въ Кіево-Печерскомъ монастырѣ въ 1742 году, какъ видно изъ надписанія, два же другихъ произнесены въ 1741 году, и, какъ видно по надписанію сборника СПБДА., въ Кирилловскомъ монастырѣ. Только относительно слова на день святыя Пасхи сборниковъ СПБДА. и МДА. не имѣемъ данныхъ сказать, тожественны ли они, или нѣтъ? Правда, г. Родосскій въ своемъ Описаніи всѣ 4-е слова СПБДА. сборника относитъ къ 1741 году, такимъ образомъ, слово на день Пасхи сборника МДА. не будетъ тожественнымъ съ словомъ сборника СПБДА., такъ какъ, по надписанію, первое произнесено 1742 года. Такимъ образомъ, въ библіографіи извѣстны, кромѣ четырехъ словъ, сказанныхъ при дворѣ, еще 6-ть словъ; именно: одно—слово на день Благовѣщенія, два—на день Пасхи, два—на день Св. Троицы и одно—на день (6 сентября) чуда св. Архистратига Михаила въ Хонѣхъ. Проф. Г. А. Воскресенскій относительно трехъ словъ сборника МДА., общихъ съ двумя словами сборника СПБДА., выражается въ своей, уже названной нами статьѣ, что «они не содержатъ въ себѣ никакихъ намековъ на современность [2]), съ чѣмъ отчасти можно согласиться. Это чисто учительныя слова догматическаго содержанія (напр. объ оправданіи и искупленіи), написанныя въ духѣ обычнаго тогда кіевскаго риторическаго краснорѣчія и имѣютъ въ виду простыхъ слушателей («сердечный простолюдине»). Въ этомъ послѣднемъ отношеніи наши четыре слова преимуществуютъ предъ четырмя торжественными словами Симона изъ періода придворнаго его служенія, когда проповѣдникъ долженъ былъ необходимо считаться съ традиціями придворнаго этикета и едва ли не опредѣляться въ панегиристическомъ содержаніи своихъ предикъ.

---

[1]) Хотя слово на Благовѣщеніе въ сборникѣ СПБДА. въ надписаніи и не датировано, однако, по содержанію его можно судить, что оно произнесено на страстной недѣлѣ: „Что речемъ о смерти Его въ настоящей сей страстной седмицы по должности всѣхъ насъ христіанъ празднуемой“. Благовѣщеніе въ 1741 г. было въ великую среду, Пасха 29 марта.

[2]) Душеп. Чт. 1893. ч. III.

Анализируя содержаніе этихъ четырехъ словъ, легко отмѣтить крупныя богословскія познанія проповѣдника. Каждое слово построено на текстѣ и на всемъ своемъ пространствѣ зиждется на Словѣ Божіемъ. Приноравливаясь къ слушателямъ, проповѣдникъ кратко, но общедоступно, по мѣстамъ вступать въ экзегетику, привлекаетъ греческій и еврейскій діалекты, дѣлаетъ интересныя сравненія, заимствуя образы для нихъ изъ восточной жизни и природы. Касаясь русской дѣйствительности, Симонъ выступаетъ строгимъ обличителемъ пороковъ современниковъ: пьянства, распутства, картежничества, игры въ кости, чѣмъ страдала, дѣйствительно, русская жизнь XVIII вѣка. Какъ просвѣщеннѣйшій человѣкъ того времени, Симонъ строго обличаетъ невѣжество людей, кичащихся своимъ мнимымъ просвѣщеніемъ, «хочай то и много лѣтъ потеряли многіи по Львовахъ, по Краковахъ, по Римахъ, по Ліонскахъ, по Англіахъ и Голландіахъ, ищущихъ мнимыя себѣ премудрости...», «взглядомъ ученыхъ».—(Слово на Воскресеніе Христово). Особенно же обличаетъ военное сословіе за его высокомѣріе и пустоту. Такимъ образомъ, въ нѣкоторыхъ словахъ въ значительной мѣрѣ проглядываетъ характеръ той эпохи, духъ того времени. Кромѣ значенія литературно-гомилетическихъ памятниковъ, отражающихъ въ себѣ штрихи жизни XVIII вѣка и связанныхъ съ авторствомъ достойнѣйшаго іерарха того времени, эти четыре слова даютъ достаточный матеріалъ для характеристики личности Симона вообще и въ частности его вѣроисповѣдныхъ убѣжденій. Это обстоятельство важно тѣмъ болѣе, что относительно религіозныхъ убѣжденій Симона въ исторической литературѣ скопились тѣневыя недоразумѣнія. Заграничное образованіе Симона въ Галлѣ, центрѣ піэтизма и нѣкоторое увлеченіе имъ, выразившееся въ переводѣ сочиненія «Объ истинномъ христіанствѣ» Іоанна Арндта, часто толковались въ смыслѣ его симпатій къ лютеранству. Къ тому же нѣкоторыя историческія свидѣтельства заинтересованныхъ въ вѣроисповѣдныхъ вопросахъ особъ уклончивыми характеристиками Симона, какъ богослова-законоучителя, нарочито сгущаютъ тѣни. Такъ, извѣстная Іоганна-Елизавета замѣчаетъ о. Симонѣ, что «онъ знаетъ основательно три вѣроисповѣданія, такъ какъ долго слушалъ лекціи въ Галлѣ; преимущественно онъ прилежитъ къ лютеранству, знаетъ наши опасенія противъ нѣкоторыхъ внѣш-

нихъ обрядовъ его вѣроученія» [1]). Секретарь посольства, саксонскій уполномоченный при русскомъ дворѣ Пецольдъ заявлялъ, что Симонъ изъ Галле «вынесъ очень не строгія убѣжденія» [2]). Царственные же ученики Симона и особенно вел. кн. не казались современникамъ православными. Такъ, по мнѣнію Штелина, вел. кн. Петръ Ѳеодоровичъ «помысломъ касательно вѣры былъ болѣе протестантъ, чѣмъ русскій» [3]), а вел. кн. Екатерина Алексѣевна, по ея собственнымъ словамъ, «не находила различія между вѣрою греческою и лютеранскою», почему и «рѣшила перемѣнить религію» [4]). Самъ Симонъ, по словамъ Арсенія Мацѣевича, сказанныхъ послѣднимъ на допросѣ Шешковскаго, будто говаривалъ ему относительно религіозныхъ убѣжденій своихъ учениковъ, замѣчая, что вел. князь въ вѣрѣ «не твердъ», а Екатерина Алексѣевна «тверда» [5]). Всѣ подобнаго рода историческія данныя давали нѣкоторое право историкамъ выражаться неопредѣленно относительно религіозныхъ убѣжденій Симона. Проф. В. А. Бильбасовъ, характеризуя Симона, какъ «человѣка образованнаго и вѣротерпимаго», относительно тѣхъ вліяній, подъ которыми онъ находился, выражается такъ: «во время пребыванія Тодорскаго въ Галлѣ началъ уже зараждаться историко-критическій взглядъ на богословіе, развитый послѣ Землеромъ... Эта горячая, живая борьба мнѣній, взглядовъ, методовъ не могла не отразиться на Тодорскомъ: онъ былъ увлеченъ новою школою, ея методомъ при обсужденіи богословскихъ вопросовъ и возвратился въ Россію глубоко убѣжденнымъ человѣкомъ, ставившимъ внутренній смыслъ христіанскаго ученія выше всякихъ внѣшнихъ обрядностей, и научно образованнымъ богословомъ, понявшимъ тщету вѣроисповѣдныхъ особенностей» [6]). Почти тоже говоритъ о немъ г. Я. Горожанскій въ своемъ изслѣдованіи: «Дамаскинъ Семеновъ-Рудневъ, епископъ нижегородскій (1737—1795 гг.), его жизнь и труды» [7]). Симонъ, по его словамъ, «десять лѣтъ провелъ въ разныхъ

---

[1]) Сбор. Рус. Истор. Общ. (Спб. 1871), т. 7, стр. 29.

[2]) Ibid. т. 6, стр. 464.

[3]) Чт. Общ. Ист. и Древ. Росс. 1866, кн. IV, стр. 111; ср. Записки А. Т. Болотова.

[4]) Записки Екатерины.

[5]) „Рус. Стар." 1885, февр., стр. 326.

[6]) Исторія Екатерины Второй. т. I (Спб. 1890). стр. 92, ср. 113—114.

[7]) (Кіевъ 1894).

университетахъ за границей, изъ нихъ четыре года слушалъ лекціи въ галльскомъ университетѣ... Это былъ научно-образованный богословъ, къ сожалѣнію, въ значительной степени зараженный историко-критическимъ взглядомъ на богословіе, сильно распространившимся въ то время въ галльскомъ университетѣ и развитымъ позднѣе Землеромъ» [1]). Отзывы, какъ видно, не исключаютъ возможности видѣть въ Симонѣ протестантскій духъ. Правда, въ то время какъ одни изъ современниковъ указывали на протестантскія симпатіи Симона, академикъ Штелинъ, учитель вел. кн. Петра Θеодоровича по исторіи, самъ протестантъ, хорошо знавшій Симона, не склоненъ былъ видѣть въ немъ протестантскихъ симпатій, а, наоборотъ, какъ будто замѣчалъ католическія тенденціи, говоря о немъ въ своихъ «Запискахъ», что «онъ мечталъ быть папою» [2]). Эти, столь противорѣчивыя, мнѣнія современниковъ относительно вѣроисповѣдныхъ убѣжденій Симона, въ исходномъ пунктѣ своемъ имѣвшія, очевидно, далеко непривычныя еще для людей XVIII в. идеи широкой, просвѣщенной толерантности, носителемъ которыхъ въ значительно большей степени сравнительно съ современниками являлся онъ, совершенно ясно разрѣшаются въ опубликовываемыхъ словахъ. Въ нихъ онъ предстаетъ предъ нами горячимъ и убѣжденнымъ послѣдователемъ «Святыя церкви нашей восточнаго греческаго исповѣданія» [3]), обличителемъ «езуитскихъ сонмищъ» [4]), догмата объ исхожденіи Св. Духа отъ Сына (Filioque) [5]), а равно и тѣхъ, которые отмѣтаются святой вѣры, «съ папеистами папеисты, съ лютеранами лютеране, съ калвенами калвены, съ агарянами агаряны, между благочестивыми быти показуются» [6]). Авторъ сочиненія: Отношеніе протестантизма къ Россіи въ XVI и XVII в. указываетъ на проповѣдниковъ временъ Елизаветы Петровны Симона Тодорскаго и Гедеона Криновскаго, которые заимствовались изъ извѣстнаго слова Лихудовъ о «предопредѣленіи» при обличеніи лютеро-кальвинскаго ученія [7]). Если таковы были убѣжденія Симона въ бли-

---

[1]) Ibid. стр. 22.

[2]) Чт. Общ. Истор. и Древ. Рос. 1866, ч. IV, ст. 77.

[3]) Слова на день 6 сентября и живонач. Троицы.

[4]) Слово на 6 сентября.

[5]) Слово въ день живонач. Троицы.

[6]) Слово на день живоначал. Троицы.

[7]) *Соколовъ И.*, М. 1880, стр. 155. Тоже повторяетъ *Сменцовскій М.* въ своемъ сочиненіи „Братья Лихуды", Спб. 1899, стр. 324.

жайшій періодъ его служенія по возвращеніи изъ-за границы, то еще болѣе устойчивыми и опредѣленными были они послѣ того, какъ онъ сдѣлался церковно-общественнымъ дѣятелемъ, послѣдовательно возвышаясь въ степеняхъ высшей іерархіи и украшаясь, какъ видно изъ вышеприведенной эпитафіи, ореоломъ мужа благочестиваго и святого въ глазахъ своихъ современниковъ, не потускнѣвшимъ въ теченіе полуторыхъ вѣковъ *).

П. Тодорскій.

---

*) Окончаніе слѣдуетъ.